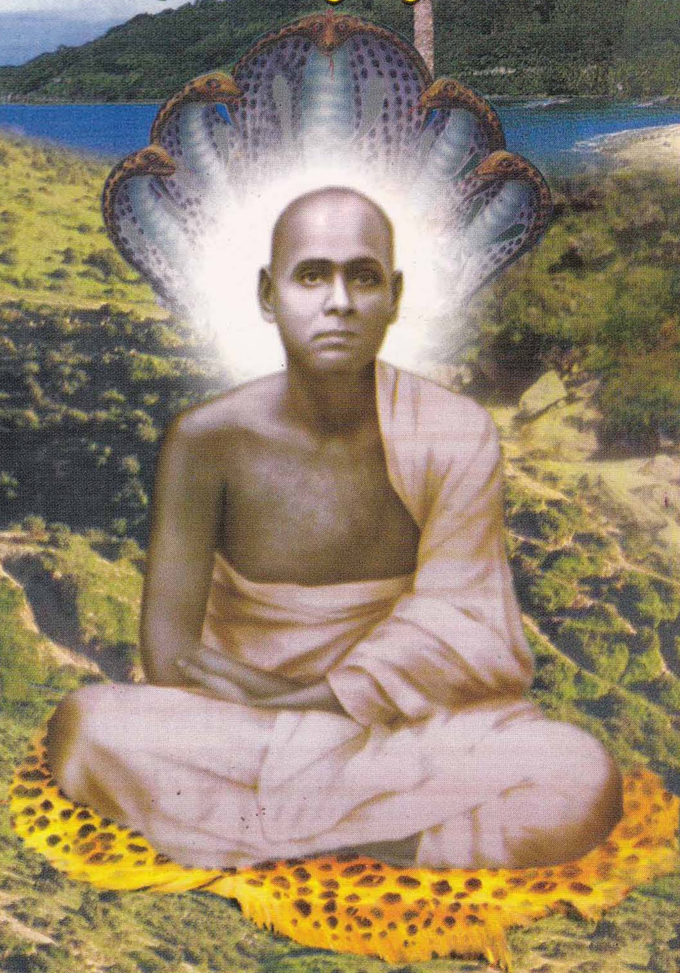
# അദ്വൈതദീപിക

(ഹംസവ്യാഖ്യാനം)



മലയതിലുണ്ടുമരുന്നുമൂന്നു പാമ്പും
പുലിയുമതിന്നിരുപാടുമുണ്ടു കാവൽ



ഭാരതത്തിന്റെ ആദ്ധ്യാത്മികജ്ഞാനവും സാംസ്കാരികപൈതൃകവും പരിപോഷിപ്പിക്കുകയും പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മഹദ്ഗ്രന്ഥങ്ങൾ, അവയുടെ മൂല്യവും വ്യക്തതയും ഒട്ടും ചോർന്നുപോകാതെതന്നെ, നൂതന സാങ്കേതികവിദ്യ ഉപയോഗിച്ച് പരിരക്ഷിക്കുകയും ജിജ്ഞാസുകൾക്ക് സൗജന്യമായി പകർന്നുകൊടുക്കുകയും ചെയ്യുക എന്ന ശ്രേയസ് ഫൗണ്ടേഷന്റെ ലക്ഷ്യ സാക്ഷാത്കാരമാണ് ശ്രേയസ് ഓൺലൈൻ ഡിജിറ്റൽ ലൈബ്രറി.

ഗ്രന്ഥശാലകളുടെയും ആദ്ധ്യാത്മിക പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും വ്യക്തികളുടെയും സഹകരണത്തോടെ കോർത്തിണക്കിയിരിക്കുന്ന ഈ ഓൺലൈൻ ലൈബ്രറിയിൽ അപൂർവ്വങ്ങളായ വിശിഷ്ടഗ്രന്ഥങ്ങൾ സ്കാൻചെയ്ത് മികവാർന്ന ചെറിയ പി ഡി എഫ് ഫയലുകളായി ലഭ്യമാക്കിയിരിക്കുന്നു. ഇവ കമ്പ്യൂട്ടറിലോ പ്രിന്റ് ചെയ്തോ എളുപ്പത്തിൽ വായിക്കാവുന്നതാണ്.

ശ്രേയസ് ഓൺലൈൻ ഡിജിറ്റൽ ലൈബ്രറിയിൽ ലഭ്യമായ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ വ്യക്തിപരമായ ആവശ്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി സൗജന്യമായി ഉപയോഗിക്കാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ വാണിജ്യപരവും മറ്റുമായ കാര്യങ്ങൾക്കായി ഇവ ദുരുപയോഗം ചെയ്യുന്നത് തീർച്ചയായും അനുവദനീയമല്ല.

ഈ ഗ്രന്ഥശേഖരത്തിന് മുതൽക്കൂട്ടായ ഈ പുണ്യഗ്രന്ഥത്തിന്റെ രചയിതാവിനും പ്രകാശകർക്കും നന്ദി രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.

ശ്രേയസ് ഓൺലൈൻ ഡിജിറ്റൽ ലൈബ്രറിയെക്കുറിച്ചും ശ്രേയസ് ഫൗണ്ടേഷനെക്കുറിച്ചും കൂടുതൽ വിവരങ്ങൾ അറിയാനും പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ പങ്കാളിയാകാനും ശ്രേയസ് വെബ്സൈറ്റ് സന്ദർശിക്കുക.

http://sreyas.in

ॐ

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ

# അദ്വൈതദീപിക

(ഹംസവ്യാഖ്യാനസഹിതം)

വ്യാഖ്യാതാവ്

**സ്വാമി വിമലാനന്ദ**

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ

# അദ്വൈതദീപിക

## ഹംസവ്യാഖ്യാനസഹിതം

---


| | | |
|---|---|---|
| വ്യാഖ്യാതാവ് | : | **സ്വാമി വിമലാനന്ദ**<br>മാധവാനന്ദാശ്രമം,<br>മെഹമ്മദാബാദ്,<br>ഖേഡാ ജില്ല,<br>ഗുജറാത്ത്.<br>ഫോൺ : 0269 444868 |



| | | |
|---|---|---|
| പ്രസാധകൻ | : | വ്യാഖ്യാതാവ് |
| ഒന്നാം പതിപ്പ് | : | 1985 ഒക്ടോബർ-23 |
| രണ്ടാം പതിപ്പ് | : | 2004 ഫെബ്രുവരി - 18 |
| പ്രതികൾ | : | 1000 |
| അച്ചടി | : | കമല പ്രസ്സ്, കോഴിക്കോട് |
| വില | : | 100 രൂപ |

# അവതാരിക

**സദാശിവസമാരംഭാം ശങ്കരാചാര്യമദ്ധ്യമാം**
**അസ്മദാചാര്യപര്യന്താം വന്ദേ ഗുരുപരമ്പരാം**

ശ്രീനാരായണഗുരുദേവന്റെ 'അദ്വൈതദീപിക'യ്ക്ക് പരമപൂജനീയ വിമലാനന്ദസ്വാമികൾ വിരചിച്ച ഹംസവ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ രണ്ടാം പതിപ്പാണ് ഇപ്പോൾ സജ്ജനങ്ങൾക്കുമുമ്പാകെ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. ഈ രണ്ടാം പതിപ്പിന് അവതാരിക എഴുതാൻ സ്വാമിജി ആവശ്യപ്പെട്ടപ്പോൾ ഉള്ളിൽ ഒരല്പം സങ്കോചം ഉണ്ടായെങ്കിലും ഗുരുകല്പന ആണെന്നതിനാൽ നിഷേധിക്കാനാവാതെ, സസന്തോഷം ഇത് എഴുതുകയാണ്.

ലോകസംഗ്രഹാർത്ഥം പ്രവർത്തിക്കുന്ന അനുഭവികളായ ജീവന്മുക്തമഹാത്മാക്കളാണ് നമ്മുടെ അനാദിയായ സംസ്കാരത്തെ നിലനിർത്തി പോഷിപ്പിച്ചുവരുന്നത്. കൃതകൃത്യരും പ്രാപ്തപ്രാപണീയരുമായ അദ്വൈതാത്മനിഷ്ഠർ കേവലം പരാനുഗ്രഹപ്രയോജനംമാത്രം ഉദ്ദേശിച്ച് ലോകസംഗ്രഹപ്രവൃത്തികളിൽ ഏർപ്പെടുന്നു. "വസന്തവല്ലോകഹിതം ചരന്തഃ" എന്നു ശ്രീമദാദിശങ്കരാചാര്യർ വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന പരമാചാര്യവര്യന്മാരിൽ അഗ്രഗണ്യനായി സമീപകാലഘട്ടത്തിൽ അവതീർണ്ണനായ മഹാത്മാവായിരുന്നു ശ്രീനാരായണഗുരുദേവൻ. സമൂഹത്തിന്റെ സർവ്വതോമുഖമായ ഉയർച്ചയ്ക്കുവേണ്ടി വിവിധങ്ങളായ മണ്ഡലങ്ങളിൽ അനവരതം പ്രവർത്തിച്ച ആ മഹാത്മാവ് സ്വാനുഭൂതിയുടെ നിറവിൽ ഇരുന്നുകൊണ്ട് ശ്രുതി-യുക്ത്യനുസാരം അനേകശാസ്ത്രപ്രവർത്തനങ്ങളെയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ഭക്തിമാർഗ്ഗത്തിൽ ചരിക്കുന്നവർക്ക് ഉപകാരമാകുംവിധം രചിക്കപ്പെട്ട സ്തോത്രങ്ങൾമുതൽ വേദാന്തവിജ്ഞാനത്തിന്റെ അതീവഗുഹ്യതമങ്ങളായ മേഖലകളിലൂടെ ആത്മയാഥാത്മ്യപ്രതിപാദനം ചെയ്യുന്ന പ്രകരണഗ്രന്ഥങ്ങൾവരെ അവിടുത്തെ രചനകളിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. ഇക്കൂട്ടത്തിൽ ആകാരംകൊണ്ടു ചെറുതെങ്കിലും വേദാന്തസാരസർവ്വസ്വം എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന കൃതിയാണ്'അദ്വൈതദീപിക'.

അദ്വൈതദീപികയിലൂടെ ഗുരുദേവൻ എടുത്തുകാണിക്കാനുദ്ദേശിച്ചതും അദ്ധ്യാത്മതത്ത്വജിജ്ഞാസുക്കൾ അവശ്യം അറിഞ്ഞിരിക്കേണ്ടതുമായ വൃത്തിജ്ഞാനപ്രക്രിയയുടെ അനുഭവൈകഗമ്യമായ മേഖ

ലകളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന വ്യാഖ്യാനം മലയാളത്തിൽ ഉണ്ടായി എന്നത് മലയാളികളുടെയും കൈരളിയുടെയും മഹാഭാഗ്യം തന്നെ യാണ്. കേവലമായ ശബ്ദാർത്ഥവിശദീകരണത്തിൽ ഒതുങ്ങാതെ സാധകന്റെയും സിദ്ധന്റെയും തലങ്ങളിൽ ഒരുപോലെ ചരിച്ച് അദ്വൈ തദീപികയിൽ പറയപ്പെട്ട ആശയങ്ങളെ മുഴുവൻ ശ്രുതിസ്മൃതിപ്ര മാണങ്ങളുടെ സഹായത്തോടെ യുക്തിയുക്തമായും സ്വാനുഭവ ത്തിന്റെ ദൃഢതയോടെയും വെളിവാക്കുന്ന വ്യാഖ്യാനമാണ് പരമപൂ ജനീയ സ്വാമിജി നിർവ്വഹിച്ചിരിക്കുന്നത്. 'അദ്വൈതദീപിക' എന്ന പദ ത്തിന്റെ വിസ്തൃതമായ നിരൂപണം മുതൽ അതീവനിഗൂഢമായ വൃത്തിജ്ഞാനപ്രക്രിയയെ സുവ്യക്തമാംവിധവും സാധകന്മാർക്ക് ശ്രവണമനനനിധിദ്ധ്യാസരൂപമായ ജ്ഞാനയോഗവിധാനത്തിലേക്ക് പ്രേരണനൽകും വിധവും വ്യാഖ്യാനിച്ചിരിക്കുന്ന ഈ 'ഹംസവ്യാ ഖ്യാനം' സശ്രദ്ധം അനുസന്ധാനം ചെയ്യുന്ന ജിജ്ഞാസുവിന്റെ അജ്ഞാനാവരണത്തെ ഹനിക്കുന്നതുതന്നെയെന്നതിൽ ശങ്കയില്ല. സ്വാനുഭവത്തിന്റെ ദൃഢതയിലിരുന്നുകൊണ്ടു പറയുമ്പോഴും പൂർവ്വാ ചാര്യരുടെ വാക്യങ്ങളെത്തന്നെ ഉദ്ധരിക്കുന്ന നമ്മുടെ ആചാര്യപര മ്പരയുടെ സമ്പ്രദായത്തെ കണിശമായി അനുസരിക്കുന്ന ശൈലി യിൽ രചിച്ച ഈ 'ഹംസവ്യാഖ്യാനം' പതിനെട്ടു വർഷങ്ങൾക്കുമു മ്പാണ് പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. ഉടനെത്തന്നെ അപ്പോൾ പ്രസി ദ്ധീകരിച്ച പ്രതികളെല്ലാം തീരുകയും ചെയ്തു. കേരളത്തിൽ ഇന്ന് വേദാന്തജിജ്ഞാസുക്കൾ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ നിഗൂഢാർത്ഥങ്ങൾ അറി യാൻ അത്യധികം ഉൽസുകരാണെന്നറിഞ്ഞിട്ടാണ് പൂജ്യസ്വാമിജി ഇപ്പോൾ ഈ രണ്ടാം പതിപ്പ് ഇറക്കുന്നത്.

ഏതൊരു ഗുരുനാഥന്റെ ഉപദേശങ്ങളെ പിൻപറ്റിയാണോ ശാസ്ത്രാർത്ഥവിചാരത്തിലേക്ക് പ്രവേശം സിദ്ധിച്ചത്, ആ പരമപൂ ജ്യ വിമലാനന്ദസ്വാമികളുടെ വ്യാഖ്യാനഗ്രന്ഥത്തിന്റെ സശ്രദ്ധമായ പഠനം നിഃശ്രേയസത്തിലേക്കുള്ള വേദാന്തസമ്മതമായ മാർഗ്ഗത്തെ നമുക്കു കാണിക്കുമെന്ന ഉറപ്പോടെ ഈ രണ്ടാം പതിപ്പിനെ സജ്ജ നങ്ങൾക്കുമുമ്പാകെ അവതരിപ്പിച്ചുകൊള്ളട്ടെ.

**സ്വാമി ചിദാനന്ദ പുരി,**
അദ്വൈതാശ്രമം, കൊളത്തൂർ,
കോഴിക്കോട് - 673 315.

കൊളത്തൂർ
02-02-04.

ഓം

# ഒന്നാം പതിപ്പിനുള്ള ആശംസ

ഡോ: ശൂരനാട് കുഞ്ഞൻപിള്ള
കേരളപ്രഭ, കരമന
തിരുവനന്തപുരം.

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ അദ്വൈതദീപികയ്ക്ക് വിമലാനന്ദസ്വാ*മികൾ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തുന്ന ഹംസവ്യാഖ്യാനത്തിന് സ്വാഗതം ആശം*സിക്കുവാൻ എനിക്ക് അത്യധികം സന്തോഷം ഉണ്ട്. യുഗപുരുഷനായ ശ്രീനാരായണഗുരുവിനോട് എനിക്കുള്ള വിശേഷ ആദരവും ശ്രീ വിമലാനന്ദസ്വാമികൾക്ക് എന്റെ ഹൃദയത്തിൽ സിദ്ധിച്ചിട്ടുള്ള പ്രതിഷ്ഠയും ഈ സന്തോഷത്തിന് ഒരുപോലെ നിദാനമാണ്.

പുരാതനമഹർഷീശ്വരന്മാരെപ്പോലെ ആത്മസാക്ഷാത്കാരം നേടി ലോകസംഗ്രഹത്തിനുവേണ്ടിമാത്രം ജീവിതം അർപ്പിച്ച ഒരു മഹാത്യാഗിയായിരുന്നു ശ്രീനാരായണഗുരു. ആ പുണ്യാത്മാവിന്റെ സാഹിത്യകൃതികളിൽ പ്രാഥമ്യം അർഹിക്കുന്ന ഒരു വേദാന്തഗ്രന്ഥമാകുന്നു അദ്വൈതദീപിക.

ലോകത്തിൽ മറ്റൊരു രാജ്യത്തിനും അവകാശപ്പെടുവാൻ കഴിയാത്ത മഹത്തായ ഒരു സമ്പാദ്യം ഭാരതത്തിനു ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. അത് അദ്വൈതദർശനമാകുന്നു. പല മതങ്ങളും തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങളും ഇന്ന് മനുഷ്യലോകത്തിനു ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ അവയിൽ ഒന്നിനു പോലും ഭാരതത്തിന്റെ സമ്പത്തായ അദ്വൈതസിദ്ധാന്തത്തോട് അടുത്തുനിൽക്കുവാനുള്ള യോഗ്യതയില്ല. പരമസത്യം ഒന്നാകുന്നു, രണ്ടില്ല എന്നാണ് അദ്വൈതം പറയുന്നത്. മനുഷ്യബുദ്ധിക്ക് ഈ സത്യത്തെ ഏറ്റവും വ്യക്തമായി മനസ്സിലാക്കിക്കൊടുത്തത് കേരളീയനായ ആദിശങ്കരാചാര്യർ ആയിരുന്നു. മലയാളഭാഷയിൽ ഈ അദ്വൈതസിദ്ധാന്തത്തെ പ്രതിപാദിച്ച പല മഹാന്മാരും ഉണ്ടായിരു

ന്നു. അവരിൽ അഗ്രഗണ്യനായ ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ഏറ്റവും മികച്ച സംഭാവനയും അദ്വൈതവിജ്ഞാനമാകുന്നു. അദ്വൈതവിജ്ഞാനം ഗ്രന്ഥപരിചയം മാത്രമല്ല അദ്വൈതാത്മസാക്ഷാത്കാരമാകുന്നുവെന്നത് അവരുടെ കൃതികളിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കാം.

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ അദ്വൈതദീപികയെന്ന കൃതി അതിന്റെ പേരു സൂചിപ്പിക്കുന്നതുപോലെത്തന്നെ അദ്വൈതസിദ്ധാന്തപ്രകാശനപരമായ വൃത്തിഗ്രന്ഥമാണ് എന്നു മനസ്സിലാക്കാം. പത്തൊൻപത് പദ്യങ്ങളിൽ അദ്വൈതദർശനത്തിലെ തത്ത്വങ്ങൾ മുഴുവൻ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുകയാണ്. ഇതിന്റെ രചനാശൈലി ഏതൊരു മഹാകവിക്കും അഭിമാനകരമാണ്. എന്നാൽ ഇവിടെ സാഹിത്യം നിസ്സാരമാണ്. മഹത്തായ തത്ത്വജ്ഞാനം അടക്കിവെച്ചിരിക്കുന്ന ഈ സാഹിത്യസൃഷ്ടി സഹൃദയന്മാരുടെയും തത്വജിജ്ഞാസുക്കളുടെയും സമാരാധന സമ്പാദിക്കും.

ഈ കൃതിക്ക് ഇതിനുമുമ്പേ ഒരു വ്യാഖ്യാനം പ്രൊഫസ്സർ ജി. ബാലകൃഷ്ണൻനായർ എഴുതി പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. ശ്രീ വിമലാനന്ദസ്വാമികളുടെ ഈ വിശദമായ വ്യാഖ്യാനം മഹാത്മാവിന്റെ കൃതിയെന്ന നിലയ്ക്ക് അനുഭവസ്ഫൂർത്തിയിൽക്കൂടി ഉള്ളതാണെന്നു സന്തോഷപുരസ്സരം പ്രസ്താവിക്കാം. മഹാജ്ഞാനിയുടെ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ഉള്ളിലേക്കു കടന്നുചെല്ലാൻ ദാർശനികനായ സംന്യാസിശ്രേഷ്ഠനു വിശേഷിച്ച് കഴിവും അർഹതയും ഉണ്ടെന്നു പ്രത്യേകിച്ചു പറയണമെന്നില്ലല്ലോ!

വിമലാനന്ദസ്വാമികൾ ഇതിനുമുമ്പും ഇതുപോലെ വിലപിടിച്ച സാഹിത്യസംഭാവന നമുക്കു നൽകിയിട്ടുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഈ കൃതിക്ക് വിജയം ആശംസിക്കുന്നതോടുകൂടി ഭാവിയിലും ഈവിധം ഭാഷാസേവനം കൊണ്ട് അദ്ദേഹം നമ്മെ ധന്യരാക്കുമെന്നു ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു.

എന്ന്,

**ശൂരനാട് കുഞ്ഞൻപിള്ള**

## മംഗളം

വന്ദേ/ഹം വിഘ്നഹന്താരം സന്തതം ഗണനായകം
സിന്ദൂരവദനം ശാന്തം ഈശ്വരം ഗിരിജാസുതം. 1

യസ്യാനുഗ്രഹലേശേന ശാസ്ത്രസാരമുപാഗതഃ
പൂർണ്ണോദധേർമീന ഇവ കൃതകൃത്യോംശമാത്രതഃ. 2

പൂജ്യം തം സർവ്വവിദ്യാനാം മൂർത്തിമന്തമിവൈകതഃ
മാധവം ഗുരുമാനന്ദം പാദപാതൈർനമാമ്യഹം 3

നമ്രീഭവാനി ശിരസാ പദപത്മയോസ്തേ
നാന്യത്ഭവാനി ശരണം കരുണാലയാസി
ന ത്വം ജഹീഹ്യമിതഖേദമുദാരചിന്താ
സംഭാവിതേ! ഭവ സദാഹ്യകുതോഭയായ. 4

യാത്വമൗപനിഷദീ വിശാരദാ
ശാസ്ത്രസമ്മതദൃശാമുപേയുഷാം
സ്വപ്രഭാ യദപി മോഹബാധനാത്
വൃത്തിദീപ്തമഹസൈവ സിദ്ധ്യസേ. 5

വേദശീർഷവിദിതം സതാം മതം
ദീപകേന ഗുരുണോപലക്ഷിതം
ഐക്യമർഥമഥ തത്ത്വമോഃ പരം
യത്ര വാങ് ന ച മനഃ പ്രബോധയ. 6

ഭസ്മോദ്ഭാസിതഫാലകം ശശികലാ
ഭാസം സമാധിസ്ഥിതം
ജ്ഞാനാനന്ദസുധാകരം സുരസരിത്
പൂരം യഥാശങ്കരം
ആലംബം വിദുഷാം വൃഷാർധവപുഷാം
സേവ്യം സതാം ശ്രീമതാം
കീർത്യോച്ചൈഃകൃതശൈവശൈലനിലയം
വന്ദേ ഗുരും സാദരം. 7

* * * * *

ഓം

# മുഖവുര

ഗളിതഭേദനിരൂഢപദം ശ്രുതിർവദതി വേദവിദാം മതമന്തിമം
തദിഹ തത്ത്വവിദാത്മനി നിശ്ചിതം കഥിതവാനഥ ദീപികയാ ഗുരു

അവിദിതവിനികീർണാ ഗന്ധപുഷ്പാവലീവ
പ്രമഥിതശുഭനീരാ ഭഗ്നതീരാ നദീവ
ഉപനിഷദി നിരുക്തം തത്സുഖം മായയേവ
ഹ്യവിദിതപരമാർത്ഥൈരന്യഥാതന്യതേയം

ഏകോ രസഃ സരഘയാ സുഘനീകൃതോഽപി
സാരംജുഷാമുപകൃതാ ഭിഷജാപനേയഃ
ഗ്രന്ഥീകൃതാ വിധിമുഖേന പരേണ വിദ്യാ-
സംവേദനായ സുഹൃദാമിഹ ഹംസവൃത്തിഃ

നിർഗത്യ ഹരിപാദാബ്ജാദാശ്രിതാ ഹരമസ്തകം
ഭൂയോ ഭാഗീരഥീ യത്ര പതിതോദ്ധാരപാവനീ
ആശ്രിത്യ തത്തടം ശാന്തം മുനിവൃന്ദനിഷേവിതം
ഹൈമേ ഗിരാവുത്തരസ്യാം കാശ്യാം യത്ര സദാശിവഃ

വസിത്വാ വിമലാനന്ദ മാനസേ സംസ്മരൻ ശിവാം
വ്യലിഖം വിശദാം വ്യാഖ്യാം ഗുരോരദ്വൈതദീപകേ
യത്നേന മഹതാലബ്ധാം നാമ്നാഹം സേതിസമ്മതാം
അർപയേ ഗുരുപാദേഷു പദ്മേഷ്വർക്കാംശുവന്മുദാ

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ ആത്മോപദേശശതകത്തിന് 'ശാരദാവ്യാഖ്യാനം' 1981-ൽ ഞാൻ പ്രസിദ്ധീകരിച്ചു. കേരളത്തിലുള്ള പ്രശസ്ത പണ്ഡിതന്മാരിൽ പലരും അതിനെ സന്തോഷപൂർവ്വം സ്വീകരിച്ചു. അഭിപ്രായങ്ങൾ പ്രസിദ്ധമാക്കി കുറച്ചുകാലത്തിനുള്ളിൽ വ്യാഖ്യാനവും ചെലവായിപ്പോയി. ഇതിൽനിന്നും ഇന്നത്തെ കേരളീയർക്ക് അദ്വൈതവേദാന്തദർശനത്തിൽ അഭിരുചി ഉണ്ട് എന്നത് ഞാൻ മനസ്സിലാക്കി. ഈ സന്ദർഭത്തിൽ ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ അദ്വൈതദീപിക ശിവഗിരി ധർമ്മസംഘം ട്രസ്റ്റിൽനിന്നും പ്രസിദ്ധീകരിച്ചത് എനിക്കു കാണാനി

ടയായി. പ്രസാധകർക്കു വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ ഔചിത്യബോധത്തിൽ ഉത്തരവാദിത്വം ഇല്ലായെന്നും വ്യാഖ്യാതാവിനാണ് അതിന്റെ ഉത്തരവാദിത്വം എന്നും പ്രസാധകക്കുറിപ്പിൽ കാണുന്നുണ്ട്. ഭാഗവതത്തിൽ പറയുന്നതുപോലെ 'നഭഃ പതന്തി ആത്മസമം പതത്രിണഃ' - പക്ഷികൾ അവരുടെ കഴിവുപോലെ ഈ വിപുലമായ നഭോമണ്ഡലത്തിൽ പറക്കുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ വിദ്വാന്മാരും അവരവരുടെ കഴിവുപോലെ ആത്മസ്വരൂപത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്നു. ഭവഭൂതി പറയുന്നു: 'അബ്ധിർലംഘിത ഏവ വാനരഭടൈഃ' വാനരന്മാർ സമുദ്രം ചാടിക്കടന്നുപോയി. ആ സമുദ്രത്തിന്റെ ഗാംഭീര്യത്തെപ്പറ്റി അവർ അറിയുന്നില്ല. ആ രത്നോദധിയുടെ അടിയിലേക്കുപോയ മന്ഥാചലം അതിന്റെ ഗാംഭീര്യത്തെ നല്ലതുപോലെ മനസ്സിലാക്കി. എന്തായാലും അദ്വൈതദീപികയുടെ വ്യാഖ്യാനം കണ്ടശേഷം പ്രസ്തുത ദീപികയുടെ വിഷയത്തെ പരാമർശിക്കുന്ന ഒരു വ്യാഖ്യാനം എഴുതി പ്രസിദ്ധീകരിക്കുവാനുള്ള വിചാരം എന്നിൽ ഉണർന്നു. ഈ കാലഘട്ടത്തിൽ ഞാൻ ഉത്തരകാശിക്കടുത്തുള്ള ഗംഗാതടത്തിൽ, ഹിമാലയത്തിന്റെ താഴ്‌വരയിലുള്ള ഒരു കുടീരത്തിൽ താമസിക്കുകയായിരുന്നു. 1984-ൽ അവിടെവെച്ചുതന്നെ അദ്വൈതദീപികയ്ക്ക് ഈ ഹംസവ്യാഖ്യാനം എഴുതി തയ്യാറാക്കി. ഇതിൽ പ്രസ്ഥാനം, അദ്വൈതസിദ്ധി, ഖണ്ഡനം, ഭാഗവതം മുതലായ ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ സഹായം വേണ്ടത്ര സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. എങ്കിലും ഉപനിഷത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽത്തന്നെ വ്യാഖ്യാനം നിലനിൽക്കുന്നു എന്നതും മനസ്സിലാക്കാം.

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ സമസ്തകൃതികളിൽ ഒരുഭാഗം പ്രശസ്തമായ അദ്വൈതവേദാന്തവും മറുഭാഗം ഭക്തിയോഗവും മറ്റും ഉൾക്കൊണ്ടതുമാകുന്നു. അതിൽ ആത്മോപദേശശതകം, അദ്വൈതദീപിക, ദർശനമാല എന്നീ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഒന്നാംകിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. വേദാന്തത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തഭാഗത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന ഈ കൃതികളെ പ്രകരണങ്ങൾ എന്നു പറയാം. അതിൽ അദ്വൈതദീപിക ജീവാത്മാവിന്റെ ഉച്ചതമമായ അദ്വൈതാനുഭവാവസ്ഥയെയും അതിനു സാധകമായ വൃത്തി

ജ്ഞാനപ്രക്രിയയെയും വിശദമാക്കുന്നു. 'അഭയം വൈ ബ്രഹ്മ', 'രസോ വൈ സഃ' എന്നു തുടങ്ങിയ ഉപനിഷത്തുകളുടെ മോക്ഷ സുഖം എന്ന കാതലായ ഭാഗത്തെയും ജീവന്മുക്തിയെയും മറ്റു മാണ് അദ്വൈതദീപികയിൽ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിരിക്കുന്നത്.

മനുഷ്യൻ നന്നാവുക, സംസ്കാരപരമായി ഉയരുക, ദുഃഖത്തിൽനിന്നു പരിപൂർണ്ണമുക്തി നേടുക എന്നത് അദ്വൈ താത്മബോധത്തിൽ പരിപൂർണ്ണമായി അവസാനിക്കുന്നു. നമു ക്കുണ്ടാകുന്നതിൽ ഏറ്റവും ഉയർന്നതും സത്യനിഷ്ഠവുമായ അവസ്ഥ അദ്വൈതാനുഭൂതിയാകുന്നു. ഇതിനുപരി വേറൊന്നില്ല എന്ന് ഉപനിഷത്ത് വിശദീകരിച്ചു മനസ്സിലാക്കിത്തരുന്നുണ്ട്. അറിഞ്ഞോ അറിയാതെയോ ഔപനിഷദമായ ഈ അദ്വൈതമ തത്തിൽക്കൂടിയല്ലാതെ മനുഷ്യന് സ്വതഃസിദ്ധമായ ആത്മാനു ഭൂതിയെ ആവിഷ്കരിക്കുവാൻ വേറൊരു മാർഗ്ഗവുമില്ല. ഗീത യിലും ഭാഗവതത്തിലും മറ്റും ഈ വിഷയം വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്.

ഈ കാണുന്ന അശാന്തിക്കും ദുഃഖത്തിനും അസന്തോഷ ത്തിനും മുഖ്യമായ കാരണം ഭേദദർശനമാകുന്നു എന്ന് ഉപനി ഷത്ത് പറയുന്നുണ്ട്. ഈ ഭേദദർശനത്തിൽ രാഗം, ദ്വേഷം മുത ലായ ദോഷങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. അതിൽക്കൂടെ മനുഷ്യന്റെ സംസ്കാരപരമായ വളർച്ച അധഃപതിക്കുന്നു. ഉപനിഷത്ത് ദോഷാകുലമായ ഈ ഭേദദർശനത്തെ മാറ്റി പരസ്പരം വിദ്വേ ഷമില്ലാത്ത അദ്വൈതാത്മദർശനം ഉപദേശിക്കുന്നു. അതിൽക്കൂടെ ശാന്തിയും സമൃദ്ധിയും സുഖവും പ്രകാശിപ്പി ക്കുന്നു. അഭേദദർശിയായ ജ്ഞാനിയെപ്പറ്റി പ്രശംസിക്കുന്ന ഗീത യുടെ രണ്ടും പന്ത്രണ്ടും പതിനാലും അദ്ധ്യായങ്ങളിൽക്കൂടി നമുക്ക് അദ്വൈതാത്മദർശനത്തിന്റെ അമൂല്യമായ മാഹാത്മ്യം മനസ്സിലാക്കാം. 'ജ്ഞാനിക്ക് സത്ത് ഉലക് ചിത്ത് സുഖസ്വരൂപം' എന്ന് ഇവിടെയും 'സത്യം ജ്ഞാനം ആനന്ദം ബ്രഹ്മ', 'തത്ത്വമ സി', 'അഭയം ബ്രഹ്മ' എന്നിങ്ങനെ ഉപനിഷത്തിലും പറയുന്നു ണ്ട്. അതുപോലെ 'ജാതിഭേദം മതദ്വേഷം ഏതുമില്ലാതെ', 'ഒരു ജാതി, ഒരു മതം, ഒരു ദൈവം മനുഷ്യന്' എന്ന മഹാവാക്യവും, 'ഒരു ഭേദവുമില്ലറിഞ്ഞിടേണം' തുടങ്ങിയ സൂക്തങ്ങളും

'അദ്വൈതം പരമാർത്ഥോ ഹി', 'ജാത്യാഭാസം ചലാഭാസം വസ്ത്വാഭാസം, അജാചലം അവസ്തുത്വം വിജ്ഞാനം ശാന്തം അദ്വയം' എന്ന് ഗൗഡപാദകാരികയും മറ്റും അദ്വൈതദർശനത്തിന്റെ പരാകാഷ്ഠയെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്. ഇതിനുപരിയായി ഉപനിഷത്തുകൾക്ക് വേറൊന്നും നമ്മെ ബോധിപ്പിക്കാൻ അവശേഷിക്കുന്നില്ല. ഇവിടെനിന്നും ശാസ്ത്രം പിന്മാറുന്നു.

ശാങ്കരമതത്തെ വിശദീകരിക്കുന്ന പല പ്രകരണഗ്രന്ഥങ്ങളും ഇന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ഇത്രയും കുറച്ചു പദ്യത്തിൽ (19) അതിവിപുലമായ വൃത്തിജ്ഞാനപ്രക്രിയയെ സരളമായി സംഗ്രഹിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്ന വേറൊരു ഭാഷാഗ്രന്ഥം ഇന്നുവരെ ഉണ്ടായിട്ടില്ല എന്നുറപ്പു പറയാം. കലർപ്പില്ലാത്ത ഭാഷാശൈലിയിൽ പദങ്ങളെ തൂക്കി ഒതുക്കി വെച്ചിരിക്കുന്ന പ്രയോഗചാതുര്യത്തിൽക്കൂടി കാണിക്കുന്ന സിദ്ധാന്തപ്രതിപാദനരീതിയും ദൃഷ്ടാന്തപ്രകടനവും ഏതൊരു ദാർശനികപണ്ഡിതനെയും ആശ്ചര്യപ്പെടുത്തും. ശമരസവിമുഖരായ സാഹിത്യരസികന്മാരുടെ സാഹിത്യദൃഷ്ടിക്ക് ഇവിടെ വലുതായ സ്ഥാനം ഉണ്ടാകില്ല. വേദാന്തം ശമരസപ്രധാനമാകയാൽ വിഷയദോഷദർശനം -വൈരാഗ്യം- എന്ന സ്ഥായീഭാവത്തിൽ അടിയുറച്ച ശാന്തന്മാർക്കു മാത്രമേ ഇവിടെ അർത്ഥാവബോധത്തിൽ രസസമ്പത്തുണ്ടാവുകയുള്ളൂ. സ്ഥായീഭാവം രസാത്മകമായി പരിണമിക്കുന്നു എന്നു രസജ്ഞന്മാർ പറയുന്നു. സാധാരണക്കാരായ സാഹിത്യകാരന്മാർക്ക് ഇവിടെ ഒരു ബാലികേറാമലയാകാം എങ്കിലും ഭാഗവതം പറയുന്നു: "സ വാഗ് വിസർഗോ ജനതാഘവിപ്ലവോ".

ലോകത്തിന് നന്മയും ദുഃഖനിവൃത്തിയും ശാന്തിയും നേരുന്ന സാഹിത്യങ്ങളുടെ ഭാഷാപരമായ മൂല്യത്തെ അത്ര പരിഗണിക്കേണ്ടതില്ല. പ്രയോജനത്തെ മാത്രം മുഖ്യമായി പരിഗണിക്കണം. പ്രാണികൾക്ക് ദുഃഖനിവൃത്തിയുണ്ടാക്കുന്ന സാഹിത്യത്തെ ഉത്തമമെന്നു പറയാം. കാക്കകൾ കുളിക്കുന്ന കുളങ്ങൾ ധാരാളം ഉണ്ടാവാം. എങ്കിലും ഹംസത്തിനു കുളിക്കുവാനുള്ള ഒരു മാനസസരോവരത്തിന്റെ മാഹാത്മ്യം ഒന്നു വേറെത്തന്നെയാകുന്നു.

പാൽപ്പായസം മൺപാത്രംകൊണ്ടു വിളമ്പിയാലും അതിന്റെ സ്വാരസ്യത്തിനു മാറ്റം വരുന്നില്ല. അതേസമയം ചേറ് കലക്കി പൊൻപാത്രംകൊണ്ട് വിളമ്പിയാലും വൈരസ്യം ഉണ്ടാവാം.

ഒരു അന്ധൻ മാത്രമല്ല ആയിരം അന്ധന്മാർ ചേർന്ന് 'സൂര്യൻ ഇരുളാർന്ന വസ്തു' എന്നു പറഞ്ഞാലും സൂര്യപ്രകാശത്തിനു യാതൊരു കുറവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഈശ്വരസാക്ഷാത്കാരം നേടിയിട്ടുള്ള അനുഗൃഹീതരായ കുറച്ചു കവികൾക്കുമാത്രം കവിതാസാമ്രാജ്യത്തിൽ ഉന്നതസ്ഥാനം ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇക്കാര്യത്തിൽ ആദിശങ്കരാചാര്യർ തുടങ്ങിയവർ അഗ്രഗണ്യരാകുന്നു. ശ്രീനാരായണഗുരുവിലും ആ പ്രതിഭാവിലാസവും യോഗദർശനത്തിൽ പറയുന്ന നിരതിശയമായ സർവ്വജ്ഞതയും (ഋതംഭര പ്രജ്ഞയും) സിദ്ധമായിരുന്നു. അങ്ങനെയുള്ള ജ്ഞാനികളായ കവികളുടെ മുന്നിൽ കവിത കൈകൾ കൂപ്പി സന്നിഹിതയായി നിൽക്കും. പദപ്രയോഗത്തിനും, ലാളിത്യത്തിനും, അർത്ഥഗാംഭീര്യത്തിനും അവിടെ യാതൊരു വൈകല്യവും സംഭവിക്കാൻ ഇടയില്ല എന്നത് ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ കീർത്തനങ്ങളിലും മറ്റും പ്രസിദ്ധമാണ്. 'പാമ്പ്, എലിമ്പ് ഉമ്പരാറു' എന്നും 'മാനായതും ഭവതി മീനായതും ജനനി, നീ നാഗവും നഗഖഗം, അഖണ്ഡാനുഭൂതിയിലെഴും തണ്ടാരിൽ വീണു മധുവുണ്ടാരമിക്കുമൊരു വണ്ടാണു സൂരിസുകൃതി' എന്നിങ്ങനെ ജനനീനവരത്നമഞ്ജരിയിലും മറ്റുമുള്ള പ്രയോഗങ്ങൾ 'വാക്യം രസാത്മകം' എന്നതിനുള്ള ഉത്തമദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാകുന്നു.

ഈ പ്രകരണഗ്രന്ഥത്തിൽ അദ്വൈതാത്മജ്ഞാനത്തെ വൃത്തിയിൽക്കൂടി വെളിപ്പെടുത്തുന്നതിന് ഉപയോഗിച്ചിരിക്കുന്ന ശൈലിയും ചാതുര്യവും ദൃഷ്ടാന്തപ്രകടനം മുതലായതും അനിതരസാധാരണം എന്നതു നമുക്ക് പഠനത്തിൽക്കൂടി മനസ്സിലാക്കാം. സരളമായ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങൾവഴി ഗഹനമായ വൃത്തിജ്ഞാനത്തെ കരാമലകം പോലെ വിശദമാക്കുന്ന സ്വാനുഭവനിഷ്ഠമായ ധിഷണാവൈശിഷ്ട്യം മറ്റൊരിടത്തിൽ കാണുവാൻ കഴിയില്ല.

ഇവിടെ ബാഹ്യാർത്ഥവാദത്തെ സമർത്ഥിക്കുന്നു. പരിണാമം മുതലായ വാദങ്ങളെ നിരാകരിക്കുന്നു. ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ

മിഥ്യാത്വം വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. വൃത്തിജ്ഞാനത്തിനുശേഷം ജ്ഞാനിക്കുണ്ടാകുന്ന അനുഭവത്തെയും ജീവന്മുക്തിയെയും ഇവിടെ വിശദമാക്കുന്നു. ജ്ഞാനിയുടെ സദ്യോമുക്തിപക്ഷത്തെ മാറ്റി ജീവന്മുക്തിയെ സ്വാനുഭവത്തിൽക്കൂടി സമർത്ഥിക്കുന്നു. ജ്ഞാനസാധനാപ്രതിബന്ധങ്ങളെ വിശദമാക്കുന്നു. നിർവിഘ്നവും വേദാന്തശ്രവണജന്യവുമായ വൃത്തിജ്ഞാനം ഒന്നുമാത്രമാകുന്നു ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ അന്തരംഗവും അന്തിമവുമായ മുഖ്യസാധനമെന്നതു സമർത്ഥിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ പ്രകരണം ഉപസംഹരിക്കുന്നു.

വേദാന്തം ആലസ്യവാദമാകുന്നുവെന്ന് ആരും തെറ്റിദ്ധരിക്കരുത്. 'കർമ്മണൈവ ഹി സംസിദ്ധിം' - കർമ്മം ചെയ്തുകൊണ്ട് ജ്ഞാനിയായി അസംഗനായിരിക്കണം. ഇവിടെയാണ് അലസന്മാരും കർമ്മികളും കൂട്ടിമുട്ടിപ്പിരിയുന്നത്. കർമ്മം ചെയ്യുകയും അസംഗനായിരിക്കുകയും ചെയ്യണം. ഇതാണ് വേദാന്തം പഠിപ്പിക്കുന്നത്. അതിനു പര്യാപ്തമായ ബുദ്ധിയുടെ പശ്ചാത്തലവും ധീരതയും സമ്പാദിക്കുന്നതിന് അസംഗമായ നമ്മുടെ ആത്മാവിന്റെ വിജ്ഞാനം നാം ആദ്യം സമ്പാദിക്കണം. ഇതാകുന്നു വേദാന്തം ഉപദേശിക്കുന്നത്. രാഗം, ദ്വേഷം, ആലസ്യം മുതലായവ ദോഷാകുലമായ ചിത്തത്തിൽ നിന്നും ഉണ്ടാകുന്നു. അത് വേദാന്തത്തിന്റെ ദോഷമല്ല, ബുദ്ധിയുടെ ദോഷമാകുന്നു. ആത്മാവിന്റെ അസംഗവിജ്ഞാനം ശുദ്ധമായ കർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യാൻ ജീവനെ ധൈര്യപ്പെടുത്തുന്നു, നിരഭിമാനിയാക്കുന്നു. ദുഷ്ടചിത്തത്തിൽക്കൂടി ഒഴുകിവരുന്ന ആലസ്യം മുതലായ ദോഷങ്ങളെ അകറ്റാനായി ഗീത ചിത്തശുദ്ധിക്ക് പ്രാധാന്യം കൊടുക്കുന്നു. മുൻപറഞ്ഞ ആലസ്യത്തെ, അകർമ്മണ്യതയെ, വേദാന്തം സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. രാഗദ്വേഷവും സ്വാർത്ഥതയും ഇല്ലാത്ത കർമ്മാനുഷ്ഠാനം ലോകത്തിന് പൊതുവെ നന്മചെയ്യുന്നു. അസംഗമായ ആത്മവിജ്ഞാനം വേദാന്തത്തിൽക്കൂടി മാത്രമേ കരസ്ഥമാകുന്നുള്ളൂ.

ജ്ഞാനികളായ മഹർഷിമാർ, ശങ്കരാചാര്യർ മുതലായ ഗുരുക്കന്മാർ ഈ അസംഗാവസ്ഥയിൽ ഇരുന്നുകൊണ്ടുതന്നെ

പ്രവർത്തിച്ചു കാണിച്ചു. അവർ ഉത്തമകോടിയിൽ ഉള്ള വേദാന്ത വിജ്ഞാനികളായിരുന്നു. ആ പ്രവൃത്തിയുടെ ഫലമാണ് നമ്മുടെ മുമ്പിൽക്കാണുന്ന വേദാന്തദർശനം. അതിന്റെ പ്രായോഗിക രീതിയും ഫലവും അവർ നമുക്കു കാണിച്ചുതന്നു. മതപരമായ മാർഗ്ഗങ്ങളിൽക്കൂടി മാത്രമേ മനുഷ്യരെ സംസ്കാരപരമായി ഉയർത്തുവാൻ കഴിയുന്നുള്ളു എന്നത് ലോകത്ത് ഇന്നുവരെ ഉണ്ടായിട്ടുള്ള ഗുരുക്കന്മാർ പ്രവർത്തിച്ചു കാണിച്ചു. ആലസ്യം വേദാന്തത്തിന്റെ സ്വന്തം മുതലല്ല. അതു മൂഢന്മാരുടെ വീട്ടുമുതലാകുന്നു. അതിനെയും തകർത്തുകൊണ്ട് വേദാന്തഭാസ്കരൻ പ്രവൃത്തിമണ്ഡലത്തിൽ പ്രകാശിക്കുന്നുണ്ട്.

ശ്രീനാരായണഗുരു ലോകസംഗ്രഹത്തിനായി പ്രവർത്തിച്ച ജീവന്മുക്തനായ ജ്ഞാനിയായിരുന്നു. ദേശകാലത്തിനനുയോജിക്കുന്ന പ്രവൃത്തിമണ്ഡലത്തിൽക്കൂടിയാണ് ജ്ഞാനികൾ എപ്പോഴും പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ആ കാലഘട്ടം കഴിഞ്ഞാലും അവരുടെ അമൂല്യമായ ഉപദേശങ്ങൾ ഗ്രന്ഥരൂപത്തിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നു. സാർവ്വഭൗമമായ അവരുടെ ജ്ഞാനത്തിൽക്കൂടി വേണം നാം അവരെ വിലയിരുത്തി അറിയേണ്ടത്. സംസാരധർമ്മത്തെ അതിക്രമിച്ചു ജീവിച്ചിരുന്ന ഒരു മഹാജ്ഞാനിയെ സ്വകാര്യമേഖലയിൽ ഒതുക്കി നിർത്തുന്നത് അനുചിതമെന്നു പറയാം. അനുഭവാവസ്ഥയിൽ ഉണർന്ന് ഉന്നതമായ ആദർശങ്ങളെ, ജ്ഞാനത്തിലും, ഭക്തിയിലും, കർമ്മത്തിലുംകൂടെ അനുഷ്ഠിച്ചു കാണിച്ച് ഗ്രന്ഥരൂപത്തിൽ ഈ ലോകത്തിനു സംഭാവനചെയ്ത ആ മഹാത്മാക്കളുടെ ലക്ഷ്യമെന്തായിരുന്നുവെന്ന് നാം നിഷ്പക്ഷമായി മനസ്സിലാക്കണം. അതിവിശാലമായ നഭോമണ്ഡലത്തിൽ സ്വൈരം വിഹരിക്കുന്ന പരമഹംസത്തെ നാം ഒരു കൂട്ടിലാക്കിക്കാണുക എന്നതിൽ എത്ര ഔചിത്യബോധം ഉണ്ടാവാം. ഗംഗയിൽ മുങ്ങിക്കുളിക്കുന്നവർക്കുള്ള സുഖത്തിൽ ഒരു കുടം ജലത്തിൽ കുളിക്കുന്നവരുടെ സുഖം അന്തർഭവിച്ചു പോകുന്നു. അപരിച്ഛിന്നമായ സുഖം ഗംഗാജലത്തിൽ സിദ്ധമാകുന്നുണ്ടെങ്കിൽ നാം എന്തിന് ഒരു കുടം ജലത്തിൽ കുളിക്കണം. എല്ലാവരെയും ഉന്നതരാക്കുന്ന ഒരു വിശാലസംസ്കാരകേന്ദ്രത്തിൽനിന്ന്

കുറച്ചുപേർ എന്തിനായി ഒളിച്ചുമാറണം? ഒരു രൂപയുടെ ഒരു ഭാഗം വേണം മറുഭാഗം വേണ്ട എന്നു പറയുന്നതിൽ എത്ര ഔചിത്യമുണ്ട്?

ഉന്നത സംസ്കാരങ്ങളുടെ ഉറവിടമായ ഉപനിഷദ്ജ്ഞാനത്തിലും ഭക്തിയോഗത്തിലും നിഷ്കാമകർമ്മത്തിലും ഇറങ്ങിമുങ്ങി മലിനസംസ്കാരത്തെ ദൂരീകരിക്കാൻ ഉപദേശിക്കുന്ന മഹാജ്ഞാനികൾ നമ്മുടെ മധ്യത്തിൽ ഉണ്ടാവണമെന്ന് വേദം അനുശാസിക്കുന്നു. വേദവും ജ്ഞാനിയും കർമ്മത്തിലും, ജ്ഞാനത്തിലും, ഭക്തിയിലുംകൂടി നമ്മുടെ ഇടയിൽ ഇറങ്ങി പ്രവർത്തിക്കുന്നു. നമ്മുടെ സംസ്കാരങ്ങളെ വിശുദ്ധീകരിക്കുന്നു. യജുർവ്വേദത്തിൽ, 'കസ്ത്വാ യുനക്തി സ ത്വാ യുനക്തി' - നല്ലതു ചെയ്യുവാൻ ആരു പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. വേദം നമ്മെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. വേദം (ജ്ഞാനം)തന്നെയാണ് ഉന്നതസംസ്കാരത്തിന്റെ ഉറവിടം. ജ്ഞാനം നമ്മെ സംസ്കാരസമ്പന്നരാക്കുന്നു.

അനുഭവികളായ ജ്ഞാനികൾ, സംസ്കാരവതികളായ അമ്മമാർ, ബലവീര്യമുള്ള യുവാക്കൾ, ധാരാളം പാലുള്ള പശുക്കൾ, ബലമുള്ള കാളകൾ, നൂറു കൈകൾ നീട്ടി സമ്പാദിക്കുന്നവരും ആയിരം കൈകൾകൊണ്ടു കൊടുക്കുന്നവരുമായ ധനികന്മാർ-നമ്മുടെയിടയിൽ ഉണ്ടാവണം എന്നു വേദം അനുശാസിക്കുന്നു.

വൈചിത്ര്യപൂർണ്ണമായ ഈ പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിക്കു യുക്തിയുക്തവും യഥാർത്ഥവുമായ കാര്യകാരണവാദം സമർത്ഥിക്കാൻ സാധ്യമല്ലെന്നു വേദാന്തദർശനം പറയുന്നു. യുക്തിയുടെയും അനുഭവത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ പ്രമാണങ്ങൾവഴി ശങ്കരാചാര്യർ ഈ കാര്യം സമർത്ഥിക്കുന്നുണ്ട്. ജീവൻ, ജഗത്ത്, ഈശ്വരൻ എന്നു മൂന്നായും പ്രത്യേകിച്ചും കാരണം നിശ്ചയിക്കുന്ന വാദികളുടെ ആരംഭം, പരിണാമം മുതലായ വാദങ്ങളെ ശങ്കരാചാര്യർ ഉടച്ചുമാറ്റുന്നു. അതേസമയം പ്രപഞ്ചത്തിനും ഈശ്വരനും താത്വികമായ കാര്യകാരണവാദത്തെ എതിർത്തുകൊണ്ട് മായാവാദത്തിന്റെ മുമ്പിൽ ഭ്രമമൂലകമായ കാര്യകാരണവാദമാണ് ശങ്കരാചാര്യർ കൈകാര്യം ചെയ്തത്. ഭ്രമത്തിൽ വസ്തുക്കൾ ഉണ്ടാവാം, ഇല്ലാതെയാവാം. അതുപോലെ ഭ്രമജന്യമായ ഈ പ്രപഞ്ചവും അജ്ഞാനജന്യമാകയാൽ മാറിപ്പോ

കാം. അദ്വൈതമായ ആത്മാവ് ഒന്നുമാത്രം ശേഷിക്കും. 'ഏക മേവ അദ്വിതീയം' എന്നു ശങ്കാരാചാര്യർ വിശദമാക്കുന്നു. ഖണ്ഡ നകാരനും അദ്വൈതസിദ്ധികാരനും ഈ വാദത്തെ സമർത്ഥിച്ചു ഗഹനമായ ശൂന്യം മുതലായ വാദങ്ങളെ നിരാകരിച്ചു. പ്രമാണപ്രമേയങ്ങൾക്ക് അധീനമായി ഒരു വാദവും സിദ്ധമാകു ന്നില്ലയെന്നും ഖണ്ഡനകാരൻ സമർത്ഥിക്കുന്നു. ഈ പ്രപഞ്ചവ്യവഹാരം ഇന്ദ്രജാലംപോലെ അനിർവചനീയമാകുന്നു വെന്നു പറയുന്നു. അജ്ഞാനജന്യമായ ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചം സ്വപ്നാർത്ഥംപോലെ മിഥ്യയെന്നും അതേസമയം അദ്വൈത ബോധമായ ആത്മാവ് സത്യമെന്നും അദ്വൈത സിദ്ധികാരൻ സമർത്ഥിച്ചു. ശ്രീനാരായണഗുരുവും അദ്വൈതം സത്യം; ദ്വൈത പ്രപഞ്ചം അനിർവചനീയമായ മിഥ്യ എന്നത് അദ്വൈതദീപിക യിൽ ഉപദേശിച്ച് വിശാലവും വിശുദ്ധവുമായ വിശ്വാത്മദർശന ത്തിൽക്കൂടെ ലോകത്തിന് ശാന്തിയും, സുഖവും, ഏകാത്മദർശ നവും സംഭാവനചെയ്തു.

ഇന്നത്തെ ബുദ്ധിജീവികളായ സാഹിത്യകാരന്മാരും കവി കളും ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ സാർവ്വലൗകികമായ സാഹി ത്യത്തെ വിശദമായി കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നതിനായി മുന്നോട്ടു വരണം. അവർ ജനങ്ങൾക്ക് ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ അദ്വൈ തദർശനത്തിന്റെ ബോധം പകർന്നുകൊടുക്കുവാൻ ഉത്സുകരായി പ്രവർത്തിക്കണം. അലിപ്താവസ്ഥയിൽ ഇരുന്നുകൊണ്ട് ലോക സംഗ്രഹം ചെയ്തുകാണിച്ച ആ മഹാജ്ഞാനിയുടെ വിശാലവും വിശുദ്ധവുമായ ആത്മദർശനം ലോകത്തിന് ശാന്തിയും സുഖവും കൈവരുത്തട്ടെ! ലോകപ്രശസ്തനായ ഗ്രന്ഥകാരന്റെ ജീവചരി ത്രത്തെപ്പറ്റി ഇവിടെ പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ-

പ്രസ്തുത 'ഹംസവ്യാഖ്യാനം' ജ്ഞാനസാധകന്മാരായ ജിജ്ഞാസുക്കൾക്ക് വിജ്ഞാനപ്രകാശം പ്രസരിപ്പിക്കുമെന്നുള്ള വിശ്വാസത്തോടുകൂടി പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിക്കൊള്ളുന്നു.

**വ്യാഖ്യാതാവ്.**



# അദ്വൈത ദീപികാ-ഹംസവ്യാഖ്യാനം

## പദാർത്ഥ നിരൂപണം:-

ഋതംഭരപ്രജ്ഞസമാഹിതാത്മാ
ഗുരുശ്ചിദാനന്ദഘനൈകദൃഷ്ടിഃ
ചകാര ശാസ്ത്രാർത്ഥവിവിക്തസാരം
പ്രദീപമദ്വൈതമിതി പ്രബുദ്ധഃ. 1

സമുദ്ദിധീർഷുഃ ശോകാഗ്നേരുദ്വിഗ്നാൻ കൃപയാ മഹാൻ
വവർഷാമൃതമദ്വൈതം ജ്ഞാനയോഗാബ്ധി ചന്ദ്രമാഃ 2

യദാസേവ്യജനൈർദുഃഖാത് സമ്യഗ്നിർഗമ്യതേ ബഹിഃ
പ്രാപ്യതേ ച പരാശാന്തിരമൃതാനന്ദബോധിനീ. 3

തദിദം ഗുരുരദ്വൈതേ ദീപകേ സംപ്രസാധിതം
ശ്രുത്യാ യുക്ത്യാനുഭൂത്യാ ച ഹംസഃ സത്യം പ്രബോധയേത് 4

അദ്വൈതാഖ്യാ ഗുരുപദകൃതിർ ദീപികാ മാനസീയാ
വൃത്തിശ്ചാന്ത്യാപനുദതി തമസ്തത്ത്വമോരൈക്യലക്ഷ്യാ
ബിഭ്രാണാ സാശ്രുതിമിതിദൃശൗ ജ്ഞാനവിജ്ഞാനപക്ഷൗ
യത്രായാതാ ശ്രവണമധുരാ ശ്രൂയതാം ഹംസവൃത്തിഃ 5

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെ അദ്വൈതദീപിക എന്ന വേദാന്ത പ്രകരണഗ്രന്ഥം പേരുകൊണ്ടുതന്നെ വിഷയം നിർദ്ദേശിക്കുന്നുണ്ട്. ലളിതമായ ഭാഷാപദങ്ങൾ, പ്രപഞ്ചമിഥ്യാത്വത്തിലുറച്ചതും വിഷയവിരാഗാത്മകവുമായ സ്ഥായീഭാവത, ശമൈകനിഷ്ഠമായ രസപ്രവാഹത, സാരള്യാതിശയമാർന്ന രചനാ

ശൈലി, വേദാന്തതലസ്പർശിയായ അർത്ഥാവഗാഹിത്വം, അനുഭവാവസിതമായ പൂർണ്ണബോധാത്മകത മുതലായ അമൂല്യഗുണങ്ങളെ ചേർത്തിണക്കി, വിലയിരുത്തി പത്തൊമ്പത് പദ്യങ്ങളിൽ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചുകാണിക്കുന്ന ഗ്രന്ഥകാരന്റെ സ്വാനുഭവനിഷ്ഠമായ ധിഷണാവൈശിഷ്ട്യം ഏതൊരു ദാർശനികപണ്ഡിതനെയും ആശ്ചര്യപ്പെടുത്തുമെന്നതിൽ അഭിപ്രായവ്യത്യാസമുണ്ടാവുകയില്ല. ഹിമകണത്തിൽ നക്ഷത്രമണ്ഡലത്തോടുകൂടി ആകാശം പ്രതിഭാസിക്കുന്നതുപോലെ ഇത്രയും ചുരുങ്ങിയ പദ്യങ്ങളിൽ വേദാന്തദർശനത്തിന്റെ കാതലായ മോക്ഷഫലത്തെയും, സ്വയം പ്രകാശാത്മകമായ ജീവബ്രഹ്മൈക്യാനുഭൂതിയേയും അതിന്റെ സാധകമായ വൃത്തിജ്ഞാനത്തേയും, ജീവന്മുക്തി ഫലത്തെയും, ജ്ഞാനസാധനകളെയും, അതിന്റെ പ്രതിബന്ധങ്ങളെയും വിശദീകരിക്കുന്ന മറ്റൊരു പ്രകരണഗ്രന്ഥം ഇന്നത്തെ നമ്മുടെ ഭാഷാ സാഹിത്യത്തിൽ കാണ്മാനില്ല എന്നു പറയുന്നതിനെ അനസൂയാലുക്കളായ പണ്ഡിതന്മാർ തലകുലുക്കി സമ്മതിക്കും.

'കാവ്യം യശസേ.........' എന്നു തുടങ്ങുന്ന കാവ്യഫലനിരൂപണത്തിൽ ഇവിടെ മൂന്നാമത്തെ ഫലമായ 'സദ്യഃപരനിർവൃതി' യായ മോക്ഷസുഖം സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട് എന്നത് പ്രാജ്ഞരായ രസജ്ഞന്മാർ നിർവ്വിവാദം സമ്മതിക്കും.

ഒരു ശാസ്ത്രത്തിന്റെ മുഖ്യമായ ഫലത്തെ മാത്രം പ്രതിപാദിക്കുന്ന ഗ്രന്ഥത്തെ പ്രകരണം എന്നുപറയുന്നു. ഈ വിഷയം ശാരദാവ്യാഖ്യാനത്തിൽനിന്നും* കൂടുതൽ മനസ്സിലാക്കാം. പേരുകൊണ്ടുതന്നെ വിഷയത്തെ ഉന്നയിക്കുന്ന ഈ പ്രകരണം പ്രാരംഭത്തിലുള്ള മൂന്നു പദ്യങ്ങളിൽ ശൂന്യവാദത്തെ നിരാകരിച്ചുകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ബാഹ്യാർത്ഥവാദം സമർത്ഥിക്കുന്നു. അതിന്റെ വ്യാവഹാരികസത്യത്വം സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ട് ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വം സിദ്ധമാക്കാനുള്ള ഉപപത്തിയും അതിനു ഉപനിഷത്പ്രമാണവും യുക്തിയും അനുഭവവും ചൂണ്ടി

*'ആത്മോപദേശശതക'ത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനം

ക്കാണിക്കുന്നു. അജ്ഞാനോപാദാനകമായ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചം രജ്ജുസർപ്പം പോലെയും സ്വപ്നാർത്ഥം പോലെയും അനിർവ്വചനീയമായ മിഥ്യയാകുന്നു എന്നത് ഉറപ്പിക്കുന്നു. പ്രതിബന്ധമില്ലാത്തതായ വേദാന്തശ്രവണത്തിന് (വൃത്തിജ്ഞാനോദയത്തിൽ) അദ്വൈതാത്മാനുഭൂതിയും പ്രപഞ്ചമിഥ്യാത്വവും അനുഭവഗോചരമാകുന്നുണ്ട് എന്നത് ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിന്റെ ആറാം അദ്ധ്യായത്തെ പ്രമാണീകരിച്ചുകൊണ്ട് നാലാം പദ്യത്തിൽ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. ആത്മബോധം സ്വപ്രകാശമാകയാൽ സ്വതഃസിദ്ധമാകുന്നുണ്ടെങ്കിലും വൃത്തിജ്ഞാനമുണ്ടായാൽ മാത്രമേ അത് സ്വാനുഭവഗോചരവും, പ്രയോജനകരവുമാകുകയുള്ളൂ എന്നതിന് വാദമുഖമായ പ്രമാണവും യുക്തിയും കാണിച്ച് ദൃഷ്ടാന്തീകരിക്കുന്നു.

അഞ്ചുമുതൽ പന്ത്രണ്ടുവരെയുള്ള പദ്യങ്ങളിൽ അനുഭവസ്ഥനായ ജീവന്മുക്തന്റെ അവസ്ഥാനവിശേഷത്തെയും മറ്റും വിശദമാക്കുന്നു. പതിനഞ്ചാം പദ്യത്തിൽ സ്വാത്മാനുഭവത്തിൽ യാതൊരു ഭേദവും നിലനിൽക്കുന്നില്ല എന്നതു പ്രമാണീകരിക്കുന്നു. അന്തിമ പദ്യങ്ങളിൽ പൂർണ്ണാനന്ദാവബോധരൂപത്തിൽ വിശേഷാനുഭവമുണ്ടാക്കുക എന്നതാകുന്നു വൃത്തിജ്ഞാനത്തിന്റെ മുഖ്യമായ പ്രയോജനം എന്നതു വ്യക്തമാക്കിയിട്ട് അതിന് പ്രതിബന്ധരഹിതമായ ബ്രഹ്മവിദ്യാശ്രവണമാകുന്നു അന്തഃരംഗസാധനമെന്നതു സംഗ്രഹിച്ചു പ്രതിപാദിച്ചുകൊണ്ട് പ്രകരണം ഉപസംഹരിക്കുന്നു.

വാചസ്പതിമിശ്രൻ പറയുന്നതുപോലെ 'പ്രത്യക്ഷേണാകലിതമപ്യർത്ഥം തർക്കേണ ബുഭുത്സന്തേ തർക്കരസികാഃ' -പ്രത്യക്ഷസിദ്ധമായ പ്രമേയത്തെ, വാദപ്രിയന്മാരായ പണ്ഡിതന്മാർ വാദവിവാദത്തിൽക്കൂടെ ശുദ്ധീകരിച്ചു മനസ്സിലാക്കുവാൻ ഉത്സുകരാകുന്നു. ഗുരുപാദങ്ങളും ഈ പ്രകരണത്തിൽ വാദമുഖമായ തർക്കത്തിൽക്കൂടെ സ്വതഃസിദ്ധമായ ആത്മാനുഭൂതിയെ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട് എന്നത് ഈ വ്യാഖ്യാനത്തിൽനിന്നും നമുക്ക് കൂടുതൽ മനസ്സിലാക്കാം.

ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്ത് ആറാമദ്ധ്യായത്തിൽ പിതൃപുത്രോപ

ദേശരൂപത്തിൽ പ്രരോചകമാക്കി പ്രതിപാദിക്കുന്ന വിഷയം എന്താകുന്നു എന്നതു ചിന്തിക്കാം.

"സദേവ സൗമ്യേദമഗ്ര ആസീത്. ഏകമേവാദ്വിതീയം." ഭാഷ്യകാരർ പറയുന്നു-'സദിതി അസ്തിതാമാത്രം വസ്തു നിർവ്വിശേഷം സർവ്വഗതം ഏകം വിജ്ഞാനം........' നിർവ്വിശേഷവും സർവ്വഗതവുമായ സത്താ സാമാന്യം (ഉണ്മ) ഇതിനെ 'സത്യം' എന്നു പറയുന്നു. ഒരു കാലത്തിലും ദേശത്തിലും വസ്തുവിലും കൂടെ പരിച്ഛേദിക്കാനാവാത്തതും അബാധിതവുമായ സത്യത്തെത്തന്നെ ആനന്ദഘനമായ വിജ്ഞാനാത്മാവ് എന്നു വേദാന്തം നിർദ്ദേശിക്കുന്നു. കാര്യാത്മകമായ ഈ ലോകത്തിൽ കാരണരൂപത്തിൽ-കുടത്തിൽ മണ്ണ് എന്നപോലെ വ്യാപിച്ചിരിക്കുന്ന സത്യത്തെയാണ് ഇവിടെ 'സത്' എന്ന് ഉപനിഷത്തിൽ പറഞ്ഞത്. സക്രിയവും നാമരൂപാത്മകവും മണ്ണിൽ കുടംപോലെ വികൃതവുമായി അറിയപ്പെടുന്ന ഈ ലോകത്തെയാണ് ഉപനിഷത്തിൽ 'ഇദം' എന്നു പറഞ്ഞത്. നാമവും രൂപവും വ്യക്തമാകുന്നതിനു മുമ്പ് കുടം മണ്ണായിരിക്കുന്നതുപോലെ ഈ ലോകവും വ്യക്തമാകുന്നതിനുമുമ്പേ അതിന്റെ കാരണമായ സത്യം മാത്രമായിരുന്നു. സൃഷ്ടിക്കുശേഷം ഇത് എന്നശബ്ദത്തിനും ബുദ്ധിക്കും വിഷയവും ആയിരിക്കുന്നുവെങ്കിലും ഈ നാമരൂപമായ സൃഷ്ടി 'അഗ്രേ' സൃഷ്ടിക്കുമുമ്പേ സത്യം മാത്രമായ കാരണാത്മാവായിരുന്നു. അതിൽ നാമരൂപങ്ങളില്ലായിരുന്നു. സൃഷ്ടികാലത്തിൽ നാമരൂപാത്മകമായറിയപ്പെടുന്നത് സൃഷ്ടിക്കുമുമ്പേ അതിന്റെ കാരണരൂപത്തിൽ, സത്യം മാത്രമായറിയപ്പെട്ടിരുന്നു എന്ന് ഉറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞുകൊണ്ട് സത്യമായ കാരണത്തിൽനിന്നും വികൃതമായ നാമരൂപത്തെ (ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തെ) ഉപനിഷത്ത് മാറ്റിക്കാണിക്കുന്നു.

'ഏകം', 'ഏവ' - കാര്യാത്മകമായ വസ്തുക്കളിൽ കാണപ്പെടുന്ന സ്വഗതവും, വിജാതീയവും സജാതീയവുമായ ഭേദം ഇല്ലാത്ത സത്യമായ കാരണം ഒന്നുമാത്രം സൃഷ്ടിക്കുമുമ്പേ ഉണ്ടായിരുന്നു. 'അദ്വിതീയം' - മണ്ണിന് കുംഭകാരൻ എന്നപോലെ നാമരൂപാത്മകമോ നിമിത്താന്തരമോ ആയ വേറൊന്ന് ഏതൊ

ന്നിനില്ലയോ ആ അധിഷ്ഠാനകാരണം ഒന്നുമാത്രം (അദ്വിതീയം) സൃഷ്ടിക്കുമുമ്പേ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇങ്ങനെ പ്രതിജ്ഞാതമായ അദ്വൈതസത്യത്തെ അവിടെ പുഷ്ടിപ്പെടുത്തുന്നു. സ്വർണ്ണം-ആഭരണം, മണ്ണ്-കുടം മുതലായ വിവർത്തദൃഷ്ടാന്തങ്ങൾ കാണിച്ചുകൊണ്ട് ശിഷ്യന്റെ ബുദ്ധിദോഷത്തെ മാറ്റുന്ന പല യുക്തികളും ഇവിടെ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. ഈ പ്രപഞ്ചത്തിനുകാരണമായ ആത്മസത്യത്തെ അറിഞ്ഞാൽ അതിന്റെ കാര്യരൂപമായ ഈ പ്രപഞ്ചത്തെ അതിൽനിന്നും അന്യമായിട്ടില്ലാത്തത് എന്നറിയാൻ സാധിക്കും. ഈ വസ്തുത ഉപനിഷത്തിൽ മഹർഷി വിശദമായി ഉപദേശിക്കുന്നു.

'സ ഏഷ അണിമാ ഐതദാത്മ്യം ഇദം സർവ്വം തത് സത്യം സ ആത്മാ തത്ത്വമസി'. 'സത് ഏവ' എന്ന് മുമ്പ് ആരംഭിച്ചതും അത്യന്തം സൂക്ഷ്മവും സത്യവുമായ ജഗത്കാരണമൊന്നുമാത്രമാകുന്നു ഈ നാമരൂപങ്ങളിൽ കാണപ്പെടുന്ന ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആത്മാവ്. അതിനാൽ ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തെ ഏതദാത്മാവ് എന്നു പറയുന്നു. ഏതദാത്മാവ് എന്ന ശബ്ദത്തിൽനിന്ന് ഭാവാർത്ഥത്തെ പറയുന്ന 'ഷ്യഞ്' പ്രത്യയം ചേർന്നപ്പോൾ ഐതദാത്മ്യം എന്ന പദം സിദ്ധമായി. ഈ പ്രകൃതത്തിൽ സത്യവും അദ്വൈതവും എന്ന് ആദ്യം പറഞ്ഞതായ ആത്മാവ് ഒന്നുമാത്രമാകുന്നു ഈ കാര്യാത്മകമായ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചം എന്നത് 'ഐതദാത്മ്യ' ശബ്ദത്തിന്റെ അർത്ഥമാകുന്നു. കാരണമായ ആത്മസത്യത്തിൽനിന്നും അന്യമായ കാര്യപ്രപഞ്ചം ഇല്ല എന്ന് അർത്ഥമായി. മണ്ണ് എന്ന കാരണത്താൽ ആത്മവത്തായ കുടവും, സ്വർണ്ണം എന്ന കാരണത്താൽ ആത്മവത്തായ ആഭരണവും കാരണത്തിൽനിന്നും അന്യമായിട്ടില്ലാത്തതുപോലെ സത്യാത്മാവായ കാരണത്താൽ ആത്മവത്തായ ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചവും അതിന്റെ കാരണത്തിൽ നിന്നന്യമായിട്ടില്ല. ആ കാരണം ഒന്നുമാത്രം സത്യമാകുന്നു എന്നതിവിടെ വ്യക്തമാകുന്നു - 'ഇദം സർവ്വം തത് സത്'.

ഈ ജീവനും ലോകവുമെല്ലാം ആ കാരണാത്മാവായ സത്യം ഒന്നുമാത്രമാകുന്നു. അതാകുന്നു ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആത്മാ

വ്. 'അതഃ തത്ത്വമസി'. തത്=ജഗത്കാരണമായ ആ സത്യവും ത്വം = നീയും (ജീവാത്മാവ്) അസി-രണ്ടും ഒന്നാകുന്നു. ജീവൻ പരമാർത്ഥസത്യമായ ബ്രഹ്മാത്മാവാകുന്നു എന്ന് ജീവബ്രഹ്മൈക്യം (നീ സത്യം ജ്ഞാനം ആനന്ദം) എന്ന് ഉപദേശിച്ചുകൊണ്ട് പ്രകരണം ഉപസംഹരിച്ചു. ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ പറഞ്ഞതായ ഈ പ്രകരണം അദ്വൈതസത്യത്തെത്തന്നെ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നുവെന്ന് ഭാഷ്യകാരർ ആരംഭണാധികരണത്തിൽ സിദ്ധാന്തിച്ചുകൊണ്ട് ദ്വൈതവും അദ്വൈതവും രണ്ടും പ്രകരണാർത്ഥമാകുന്നില്ല എന്നും അദ്വൈതം ഒന്നുമാത്രമാകുന്നു പ്രകരണാർത്ഥം എന്നും യുക്തിപൂർവ്വം പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. ജഗത്കാരണമായ സത്യത്തിൽനിന്നും അന്യമായി ദ്വൈതപ്രപഞ്ചം ഇല്ല എന്നു പറയുമ്പോൾ സത്യത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചവും ഉണ്ടായിരിക്കാം എന്ന് ആശങ്കിക്കരുത്. സത്യാത്മാവിൽനിന്നും അന്യമായിട്ട് ഈ ലോകം ഇല്ല എന്നതാകുന്നു 'അദ്വിതീയ'ശബ്ദം വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ഈ വിഷയം അദ്വിതീയ ശബ്ദാർത്ഥവിചാരത്തിൽനിന്ന് കൂടുതലായി മനസ്സിലാക്കാം.

ഉപനിഷത്തിൽ പറയുന്ന 'ഏകം' 'ഏവ' 'അദ്വിതീയം' എന്നീ മൂന്നു പദങ്ങളും ആത്മാവിൽനിന്നും സ്വഗതവും, സജാതീയവും, വിജാതീയവുമായ ഭേദങ്ങളെയും അഥവാ ജീവേശ്വരഭേദം, ഭൂതഭൗതികഭേദം, ആനന്ദം - സത്യം തുടങ്ങിയ ഗുണധർമ്മഭേദം മുതലായ ദ്വൈതഭേദങ്ങളെയും മാറ്റുന്നു. ഒരു വൃക്ഷത്തിന് അതിന്റെ ഇലകളും, പൂക്കളും, ശാഖകളും കാണിച്ചുകൊണ്ട് സ്വഗതമായ ഭേദത്തെ പറയാം. അതേ വൃക്ഷത്തിന് അന്യവൃക്ഷങ്ങളിൽനിന്ന് ഉണ്ടാകാവുന്ന സജാതീയഭേദത്തെയും ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാം. അതുപോലെ ശിലകളിൽനിന്ന് ഉണ്ടാകാവുന്ന വിജാതീയ ഭേദത്തെയും എടുത്തു പറയാം. ആത്മസ്വരൂപത്തിന് അവയവം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് സ്വഗതഭേദവും, മറ്റൊരു ആത്മാവ് ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് സജാതീയഭേദവും, ആത്മാവിൽ നിന്ന് അന്യമായത് - അനാത്മാവ് (മിഥ്യ) - ഇല്ലാത്തതിനാൽ വിജാതീയ ഭേദവും സിദ്ധമാകുന്നില്ല. ഭേദരഹിതമാകയാൽ ആത്മസത്യം ഏകം ഏവ അദ്വിതീയം ആകുന്നു. വിജാതീയമായ ജഡജഗ

ത്ഭേദവും, സജാതീയമായ ചൈതന്യഭേദവും, സ്വഗതമായ ധർമ്മ ഭേദവും, ആത്മബോധത്തിൽ ഇല്ലാത്തതിനാൽ ഭേദരഹിതമായ ആത്മാവ് അദ്വിതീയമാകുന്നു. ഈ വിഷയം, 'ആനന്ദം അസ്തി' എന്ന പദ്യത്തിൽ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്.

അദ്വിതീയം എന്ന ഒരു പദത്തിൽനിന്നുതന്നെ മേൽപ്പറഞ്ഞ ഭേദരഹിതമായ ആത്മാവ് സിദ്ധമാകുന്നതുകൊണ്ട് ഏകം, ഏവ എന്നീ പദങ്ങൾ ദ്വൈതശങ്കയെ അശേഷം നിരാകരിക്കുന്നതിനും, അദ്വൈതാർത്ഥത്തെ ദൃഢീകരിക്കുന്നതിനുമായി ഉപയോഗിക്കാം. ഇപ്രകാരം അദ്വൈതശ്രുതി ദ്വൈതഭേദത്തെ നിരാകരിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ അദ്വൈതത്തെ സിദ്ധം ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

പത്രം, ശാഖ മുതലായവയിൽക്കൂടി ഒരു വൃക്ഷത്തിന്റെ അനേകത്വവും, വൃക്ഷരൂപത്തിൽ ഏകത്വവും കാണാവുന്നതുപോലെയും, നുര, തരംഗം മുതലായവയിൽക്കൂടി സമുദ്രത്തിന് അനേകത്വവും സമുദ്രരൂപത്തിൽ ഏകത്വവും പറയാവുന്നതുപോലെയും, ആത്മാവിൽ ആകാശം മുതലായ കാര്യകരണങ്ങൾവഴി ജീവന്റെയും ജഗത്തിന്റെയും രൂപത്തിൽ അനേകത്വവും സ്വതേ ഏകത്വവും ഉണ്ടാവാം എന്ന് ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നില്ല. ദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ 'മൃത്തികേത്യേവ സത്യം'– മണ്ണ് മാത്രമാകുന്നു സത്യം എന്ന് പറയുന്നതുകൊണ്ട് കുടം മുതലായ കാര്യങ്ങളുടെ താത്വികഭേദം മണ്ണിൽ ഒരിക്കലും സിദ്ധമാകുന്നില്ല. മണ്ണ് മാത്രം സത്യം. അതിൽ ദ്വൈതഭേദം ഇല്ല. ദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ കുടം പോലെ വികൃതമായ കാര്യങ്ങൾ എല്ലാം വിഭാഗീകരിക്കപ്പെട്ടവയാകയാൽ അനിത്യം (മിഥ്യ) ആകുന്നു എന്നത് സമർത്ഥിക്കുന്നു. അതുപോലെ ആത്മാവിലും 'ഇദം സർവ്വം തത് സത്' വിഭക്തങ്ങളായ ആകാശം മുതലായ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തെ നിരാകരിച്ചുകൊണ്ട് അതിന്റെ കാരണമായ ആത്മാവ് ഒന്നുമാത്രം സത്യം, അത് നീ ആകുന്നു എന്നു സമർത്ഥിക്കുന്നുണ്ട്. ഇങ്ങനെ ജീവാത്മാവിന്റെ സ്വതഃസിദ്ധമായ ബ്രഹ്മാത്മൈക്യത്തെ 'തത്ത്വമസി' എന്ന് അദ്വൈതത്തെ മാത്രം ശാസ്ത്രം ഇവിടെ ഉപദേശിക്കുന്നു എന്നതും നമുക്ക് മനസ്സിലാക്കാം. ഈ ബ്രഹ്മാത്മൈക്യാനുഭൂതി ഉണ്ടായാൽ ഭ്രാന്തന് സ്വബോധാവസ്ഥയിൽ എന്നപോലെ

ജീവാത്മാവിനും ഞാൻ വേറൊന്ന് ആകുന്നു എന്നുള്ള ദ്വൈത ഭാവം മാറിപ്പോകുന്നുണ്ട്. ഈ ബ്രഹ്മാത്മഭാവത്തെ മാറ്റാനോ, മറയ്ക്കാനോ ഇനി സാദ്ധ്യമല്ല. അങ്ങനെയുള്ള വേറൊരവസ്ഥയും ഉണ്ടാകാനില്ല. "സാ കാഷ്ഠാ സാ പരാഗതി" (ക.ഉ.) ബ്രഹ്മാത്മാവഗതി പ്രമാണജന്യമാകയാൽ അനുഭവനിഷ്ഠവും മാറ്റമില്ലാത്തതുമായ അന്തിമാവസ്ഥയാകുന്നു. അതേവരെ ജീവാത്മാവ് പിടിച്ചൊളിച്ചുവച്ചിരുന്നതായ സംസാരഗതിവിഗതികൾ എല്ലാം സ്വപ്നാർത്ഥം ഉണർവിൽ എന്നപോലെ അസ്തമിച്ചു പോകുന്നു. അജ്ഞാതമായ കയറുതന്നെ ഒരു സമയം സർപ്പമായി അവഭാസിച്ചുപോയി. അതിന് ഭയം, കമ്പം മുതലായ ക്രിയാശക്തിയും ഉണ്ടായി. ആ അവസ്ഥയിൽ അത് സത്യമായിരുന്നുവെങ്കിലും വിജ്ഞാതമായ 'സർപ്പം' കയർ ആകുന്ന അവസ്ഥാന്തരത്തിൽ ആദ്യത്തെ അനുഭവമെല്ലാം അസ്തമിച്ചുപോകുന്നുണ്ട്. വീണ്ടും അതു മടങ്ങിവരുന്നില്ല - സാ കാഷ്ഠാ സാ പരാഗതിഃ. സർപ്പമായി അവഭാസിച്ചുപോയ ഒരപരാധം കയറിന് ഉണ്ടായിപ്പോയി. എങ്കിലും സർപ്പം മാറിപ്പോകുന്ന സമയത്ത് ആരും കയറിനെ ത്യജിക്കാറില്ല, അത് സാദ്ധ്യവുമല്ല എന്നത് ഇവിടെ നിന്നും മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നു. അതുപോലെ ആത്മാവിലുണ്ടായിപ്പോയ സംസാരപ്രതീതിയും 'തത്ത്വമസി' എന്ന വേദാന്തവാക്യത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന അനുഭൂതിയിൽ ഇല്ലതന്നെ. പ്രപഞ്ചമിഥ്യാത്വത്തെയും, അദ്വൈതാനുഭൂതിയേയും ത്യജിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. അത് പ്രമാണജന്യവും, വസ്തുതന്ത്രവുമായ സ്വാനുഭവമാകുന്നു. ജീവാത്മാവിന്റെ എല്ലാവിധ പ്രാപഞ്ചിക വ്യവഹാരങ്ങളും സ്വതേ അസ്തമിച്ചുപോകുന്ന സർവ്വോപരിയായ ഉണർവ്വാകുന്നു ജീവബ്രഹ്മാദ്വൈതാനുഭവം എന്ന് ഉപനിഷത്തുകൾ പറയുന്നുണ്ട്.

"തത്ര കോ മോഹ കഃ ശോക ഏകത്വം അനുപശ്യതഃ"
(തന്നിൽ നിന്നന്യമല്ലാതെയെന്നു കാണുന്നു സർവ്വവും
അന്നേതു ശോകം അന്നേതുമോഹം ഏകത്വദൃക്കിന്).

സ്വാനുഭവാവസ്ഥയിൽ സംസാരധർമ്മങ്ങൾ എല്ലാം എന്നെന്നേക്കുമായി മാറിപ്പോകുന്നു. അവിടെ വിശേഷരൂപത്തിൽ

പൂർണ്ണാനന്ദാനുഭവം എന്ന ഫലവും കാണിക്കുന്നുണ്ട്. ആ വിഷയം അദ്വൈതദീപിക വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്.

അദ്വൈതദീപിക = എന്താകുന്നു ഇവിടെ പദാർത്ഥം? അദ്വൈതസ്യ ദീപികാ-അദ്വൈതത്തിന്റെ ദീപിക, പ്രകാശിക അദ്വൈതത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നത് എന്ന ഷഷ്ഠീസമാസം സ്വീകരിച്ചാൽ അദ്വൈതത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതിനെ പ്രകാശിപ്പിക്കുവാൻ വേറൊന്നും വേണ്ടിവരും. ഇങ്ങനെ അനവസ്ഥയും ദ്വൈതാപത്തിയും ഉണ്ടാകും. അദ്വൈതം അസ്വപ്രകാശവും, ജഡവുമായിത്തീരാം പ്രകരണാർത്ഥം വ്യാകുലീഭവിക്കാം. അതിനാൽ ഇവിടെ കർമ്മധാരയസമാസംതന്നെ സ്വീകരിക്കണം. അദ്വൈതംതന്നെ ദീപകം (സ്ത്രീ പ്രത്യയാന്തത്തിൽ ദീപിക) എന്ന് അർത്ഥമാകുന്നു. അദ്വൈതം സ്വപ്രകാശമാകയാൽ അനവസ്ഥാ മുതലായ ദോഷങ്ങൾ ഇപ്രകാരം അർത്ഥം സ്വീകരിക്കുമ്പോൾ സ്വതേ മാറിപ്പോകുന്നു. രാഹോഃ ശിരവദ് അഭേദഷഷ്ഠിയും സ്വീകരിക്കാം. സലില ഏകോ അദ്വൈത(ബൃ.ഉ)ത്തിൽ അദ്വൈത ശബ്ദത്തിന് വാർത്തികകാരൻ അർത്ഥം പറയുന്നു.

ദ്വിധേതം ദ്വീതമിത്യാഹുഃ തത്ഭാവോ ദ്വൈതമുച്യതേ
തന്നിഷേധേന ചാദ്വൈതം പ്രത്യഗ്വസ്ത്വഭിധീയതേ.

ഗതിവാചകമായ 'ഇൺ' ധാതുവിനോട് ഭാവാർത്ഥവാചകമായ 'ക്ത' പ്രത്യയം ചേർത്താൽ 'ഇതം' എന്ന ശബ്ദം സിദ്ധമാകുന്നു. അപ്പോൾ, ഗതമായത് അറിയപ്പെട്ടത് എന്ന അർത്ഥമായി. രണ്ടിനെ പറയുന്ന ദ്വിശബ്ദത്തിനോട് പ്രകാരവാചകമായ 'ധാ' പ്രത്യയം ചേർത്താൽ ദ്വിധാ എന്ന ശബ്ദം സിദ്ധമാകുന്നു. രണ്ടു പ്രകാരത്തിൽ എന്ന അർത്ഥം. ദ്വിധാ+ഇതം = ദ്വീതം. രണ്ടുപ്രകാരത്തിൽ ആയത് എന്നർത്ഥം. രണ്ട് എന്നത് ഇവിടെ അനേകാർത്ഥത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അനേകരൂപത്തിൽ അറിയപ്പെടുന്നത് ദ്വീതം. അതുതന്നെ ഭാവാർത്ഥവാചകമായ 'അൺ'പ്രത്യയാന്തത്തിൽ ദ്വൈതം എന്നു സിദ്ധമാകുന്നു. അനേകരൂപത്തിൽ അറിയപ്പെടുന്ന ദ്വൈതശബ്ദത്തിനോട് പ്രതിഷേധവാചകമായ 'നഞ്' സമാസം ഉണ്ടായാൽ ന ദ്വൈതം

അദ്വൈതം എന്നു പറയാം. ഇവിടെ രണ്ടില്ലാത്തത് എന്നു പറഞ്ഞാൽ മൂന്നും നാലും മറ്റുമുള്ളത് എന്ന് അർത്ഥമാകാം. ആ ദോഷം മാറ്റാനായി ദശശ്ലോകീ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ മധുസൂദനാചാര്യർ ബഹുവ്രീഹി സമാസം സ്വീകരിക്കുന്നു. 'ന വിദ്യതേ ദ്വൈതം യസ്മിൻ തത് അദ്വൈതം'. ഏതൊരു അധികരണത്തിൽ അനേക പ്രകാരത്വത്തിന്റെ അഭാവം ഉണ്ടാവുന്നോ ആ അഭാവത്തിന്റെ അധികരണം അദ്വൈതം എന്ന് അർത്ഥമാകുന്നു. വേദാന്തം ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഭാവാഭാവവിലക്ഷണമായ അനിർവ്വചനീയത്വം സ്വീകരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ദ്വൈതത്തെയോ ദ്വൈതജ്ഞാനത്തെയോ ഇല്ലാത്തത് എന്നു പറയാം. ഈ വിഷയം ഗ്രന്ഥകാരൻ തന്നെ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്.

ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അഭാവം ഉണ്ട് എന്നും അതിനു അധികരണമായ ഒരവസ്ഥ നമ്മിൽത്തന്നെ ഉണ്ട് എന്നും ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നു. സലില ഏകോ ദ്രഷ്ടാ അദ്വൈത (ബൃ.ഉ) സുഷുപ്തിയിൽ ജലം പോലെ സ്വച്ഛവും ഭേദരഹിതവും ജ്ഞാനമാത്രവുമായ ആത്മാവ് അദ്വൈതവും അവിടെ അനേക പ്രകാരങ്ങൾ ഇല്ലാത്തതും ആകുന്നു. ഈ വിഷയം എങ്ങനെ നമുക്ക് മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കും? സുഷുപ്തിക്കുശേഷം ഉണർന്ന് ഉയരുന്ന കരണവ്യവഹാരം അവിടെ വിലയിച്ചിരിക്കുകയാണ്. അനേക പ്രകാരത്തിൽ അറിയപ്പെട്ടിരുന്ന ജാഗ്രത്സ്വപ്നാർത്ഥങ്ങൾ എല്ലാം അസ്തമിച്ചു പോയിരിക്കുന്നു. ജീവചൈതന്യമെന്നും ജഡപദാർത്ഥങ്ങളെന്നും മറ്റുമുള്ള ദ്വൈതഭാവം (അനേകഭാവം) അവിടെ തലപൊക്കുന്നില്ല. ഞാനെന്ന ജീവാത്മാവിന്റെ വ്യക്തിത്വവും ഇല്ലാതായി. ആ സുഷുപ്തിയിൽ അദ്വൈതാത്മാവ് ഉണ്ട് എന്ന് ആരു പറയും? ദ്വൈതഭാവത്തിന്റെ വ്യാകുലതയുടെ അഭാവം ഏതൊരു ആത്മാവിന് ഉണ്ടായി ആ അധികരണം സ്വയം പ്രകാശാത്മകമായ ബോധഘനമാകയാൽ അത് സ്വതേ അനുഭവപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഞാൻ സുഖമായി ഉറങ്ങി എന്ന് സ്വതേ അറിയപ്പെടുന്നതിനാൽ കരണാഭാവത്തിലും ജീവന്റെ വ്യക്തിത്വാഭാവത്തിലും അദ്വൈതം സ്വപ്രകാശമാകയാൽ കരണങ്ങളുടെ വിഷയമാകാതെ തന്നെത്താൻ ദീപംപോലെ സ്വത

സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട്. അതുതന്നെ അദ്വൈതമായ ആത്മബോധം. ദശശ്ലോകിയിൽ ശങ്കരാചാര്യർ 'കഥം സർവ്വവേദാന്തസിദ്ധം ബ്രവീമി' എന്നു പറയുന്നു.

സുഷുപ്തിയിലും, സമാധിയിലും കാരകവ്യവഹാരം ഇല്ല എങ്കിലും സ്വതഃസിദ്ധമായ ആത്മജ്യോതിസ്സ് സ്വതേ അറിയപ്പെടുന്നു എന്നത് വേദാന്തം സമർത്ഥിക്കുന്നുണ്ട്. അവേദ്യമായ സുഖത്തെ ആരും പുരുഷാർത്ഥമായി മാനിക്കില്ല. അത് ആകാശകുസുമം പോലെ ആകും. കരണങ്ങൾക്ക് വിഷയമാകാത്തത് ഉണ്ട് എന്നു പറയുകയാണെങ്കിൽ സപ്തമരസവും സിദ്ധമാകാം. ആത്മജ്ഞാനവും അതേ രീതിയിൽ ഉള്ളതാകുമോ? ഇല്ല. സർവ്വവേദാന്തസിദ്ധം ബ്രവീമി. ആത്മബോധം സ്വതസിദ്ധമാകുന്നുവെങ്കിലും അതു വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനത്തിൽക്കൂടെ നമുക്ക് അനുഭവവിഷയമാക്കാമെന്നു ശങ്കരാചാര്യർ ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നുണ്ട്. ഈ വിഷയമാണ് ഗുരുപാദങ്ങൾ അദ്വൈതദീപികയിൽ ഉന്നയിക്കുന്നത്.

'ദീപി' ധാതുവിൽനിന്നു 'ണ്വല്' പ്രത്യയാന്തത്തിൽ 'ദീപക' ശബ്ദം സിദ്ധമാകുന്നു. അതിൽ സ്ത്രീപ്രത്യയം ചേർത്താൽ 'ദീപികാ' ശബ്ദം സിദ്ധമാകുന്നു. പ്രകാശിക്കുന്നത് എന്നും, പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നത് എന്നും അർത്ഥമായി. സ്വതേ പ്രകാശിക്കുന്ന സ്വഭാവമുള്ള ദീപത്തിന് അർത്ഥപ്രകാശകത്വവും സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട്. അർത്ഥങ്ങൾ ഉണ്ട് എന്നാൽ അർത്ഥപ്രകാശത്വവും, ഇല്ല എന്നാൽ സ്വതപ്രകാശത്വവും സിദ്ധമാകുന്നു. ഈ വിഷയം ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ അന്തിമഭാഗത്തിൽ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം കൊണ്ടുമാത്രമേ ആത്മാവിന്റെ പൂർണ്ണാനന്ദപ്രാപ്തിയും അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും സിദ്ധമാകുന്നുള്ളൂ. അദ്വൈതജ്ഞാനം സ്വപ്രകാശമാകുന്നു. വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിയിൽ പ്രതിബിംബിച്ചിരിക്കുന്ന ജ്ഞാനവും സ്വപ്രകാശമാകുന്നു. ബിംബം തന്നെ ഉപാധിയിൽക്കൂടെ പ്രതിബിംബമായി കാണപ്പെടുന്നു. ആ വൃത്തിജ്ഞാനമാണ് അദ്വൈതദീപികയുടെ പദാർത്ഥമായി നാം മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. അന്തിമമായ വൃത്തിജ്ഞാനം മാത്രമാകുന്നു ആത്മസാക്ഷാത്കാര

ത്തിന്റെ അന്തരംഗസാധനമെന്നു പ്രകൃതം പറയുന്നു. സംശയം ഉണ്ടാകാം. ചോദ്യം ചെയ്യാം. ആത്മാവ് സ്വയം പ്രകാശമാണ്. സ്വസംവേദ്യമാണ് എങ്കിൽ വേദാന്തപ്രമാണത്തിന് എവിടെ എങ്ങിനെ എന്തു പ്രയോജനം? പ്രദീപം പോലെ സ്വപ്രകാശമായതിനെ അറിയാൻ വേറൊരു ദീപത്തിന്റെ ആവശ്യമില്ല. ഉണ്ടായാൽ അത് അസ്വപ്രകാശവും ജഡവുമാകും. ആ വസ്തുത സത്യമാണ്. സുഷുപ്തിയിൽ മാത്രമല്ല, സ്വപ്നത്തിലും, ജാഗ്രത്തിലും എപ്പോഴും ആത്മബോധം സ്വപ്രകാശംതന്നെ. ആ അവസ്ഥകളുടെ സാക്ഷിയായ ബോധാത്മാവ് അവിടെ സ്വപ്രകാശത്തിന്റെ പൂർണ്ണതയെ അല്പം ഒളിച്ചുവെച്ചിരിക്കുകയാണ്. അതുകൊണ്ടു തന്നെ ഞാൻ അജ്ഞൻ, ഒന്നുമറിഞ്ഞില്ല, സുഖമായി ഉറങ്ങി എന്ന അനുഭവജന്യമായ അജ്ഞാനസ്മരണയും സുഖസ്മരണയും സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട്. ഈ സ്മരണയ്ക്ക് ഹേതുവായ അനുഭവം ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും. എല്ലാ സ്മൃതികളും അനുഭവജന്യങ്ങളാകുന്നു. അജ്ഞാനത്തെ അജ്ഞാനം സ്വയം സിദ്ധം ചെയ്യില്ല. അതു സ്വതേ ജഡമാകുന്നു. സുഷുപ്തിയിൽ അജ്ഞാനത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന സാക്ഷിജ്ഞാനം ഉണ്ടായിരുന്നു. ആ സാക്ഷിയിൽ അജ്ഞാനം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുവെന്നു പറയേണ്ടിവരുന്നു. 'ഞാൻ അജ്ഞൻ ഒന്നും അറിഞ്ഞില്ല' എന്നത് സർവ്വസാധാരണമായ അനുഭവമാകുന്നു. സുഷുപ്തിയിൽ സിദ്ധമായ സാക്ഷിജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തെ സിദ്ധം ചെയ്യുന്നു. അത് അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റുന്നില്ല. സുഷുപ്തിയിൽ ആത്മാവിന്റെ സാമാന്യജ്ഞാനം ഉണ്ടായിരുന്നതുകൊണ്ട് ആർക്കും മോക്ഷസുഖമോ അജ്ഞാനനിവൃത്തിയോ ഉണ്ടാകുന്നില്ല എന്നതും അനുഭവത്തിൽ കാണുന്നുണ്ട്. ഇതിൽനിന്നും ആത്മാവിന്റെ സാമാന്യജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തിന്റെ സാധകമാകുന്നു. അജ്ഞാനത്തിന്റെ ബാധകമല്ല എന്നു പറയാം. ഉറക്കം കഴിഞ്ഞു ഉണർന്നവരെല്ലാം പണ്ടത്തെപ്പോലെ അജ്ഞാനികൾ തന്നെ എന്നതും നിർവിവാദമാകുന്നു. വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം സുഷുപ്തിയിൽ ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് അവിടെ ഉള്ള സാക്ഷിജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റുന്നില്ല.

സുഷുപ്തിസാക്ഷിയായ ആത്മാവിന്റെ പരിപൂർണ്ണാനന്ദാത്മക മായ വിശേഷരൂപം സുഷുപ്തിയിൽ മറഞ്ഞുപോയതിനാൽ സാക്ഷിയുടെ സാമാന്യമായ ജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റിയി ല്ല. പൂർണ്ണ ആനന്ദപ്രാപ്തിയും ഉണ്ടായില്ല. ഞാൻ അജ്ഞൻ, എന്നെയും അന്യനെയും ഞാനറിയുന്നില്ല എന്ന സ്വാനുഭവ ത്തിൽനിന്നും അജ്ഞാനം അഭാവവിലക്ഷണമായ ഭാവരൂപമാ കുന്നു എന്നതും മനസ്സിലാക്കാം. ഈ അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റുന്ന തിന് വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനമുണ്ടാകണം. ഇതാകുന്നു അദ്വൈതദീപികയുടെ ലക്ഷ്യം.

ഭേദവ്യവഹാരവും പദാർത്ഥങ്ങളുടെ പരസ്പരവൈചിത്ര്യ ബോധവും, പരീക്ഷണങ്ങളും, നിരീക്ഷണങ്ങളും നമ്മുടെ മുമ്പിൽ നിലനിൽക്കുമ്പോൾ ഈ ലോകം ഇല്ലാത്തത് – മിഥ്യ – എന്നും അതേസമയം അപ്രത്യക്ഷമായ അദ്വൈതാത്മാവ് ഒന്നു മാത്രം സത്യമെന്നും എങ്ങനെ പറയാം, എന്ന് ഇവിടെ ചിലർ ചോദിക്കുന്നു. പദാർത്ഥങ്ങളുടെ വൈചിത്ര്യബോധത്തെ അപ ലപിക്കുവാൻ സാധ്യമല്ല. അങ്ങനെ പറയുന്നവർക്ക് ബുദ്ധിഭ്രമം ഉണ്ടായി എന്നുതന്നെ വണ്ടിയുടെ പിന്നിൽ കുതിരയെ പൂട്ടി ലക്ഷ്യത്തിലേക്കു പുറപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ഇന്നത്തെ ശിക്ഷിതവർഗ്ഗം പറയും, പരിഹസിക്കും. വ്യവഹാരത്തിൽ സത്യമുള്ളതുകൊണ്ട് ചിന്താശീലന്മാർ അതിനെ കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നു. സത്യമല്ലാത്ത ശശശൃംഗത്തെ ആരും ആരായുന്നില്ല. അവ്യവഹാര്യവും അപ്ര ത്യക്ഷവുമായ ആത്മാവിനെ സത്യം എന്ന് എങ്ങിനെ പറയാം? ആശ്രയാസിദ്ധമായ ആകാശ കുസുമത്തിന്റെ സൗരഭ്യം സത്യം എന്ന് എങ്ങിനെ വിശ്വസിക്കാം? ദ്വൈതപ്രപഞ്ചമായ ഈ ലോകം സത്യമെന്നും അദ്വൈതം മിഥ്യ എന്നും എന്തുകൊണ്ട് വിപരീതം പറഞ്ഞുകൂടാ? അഥവാ ദ്വൈതമായ ഈ ലോകവ്യവഹാരവും അദ്വൈതമായ ആത്മബോധവും രണ്ടും സത്യമാകുന്നുവെന്നും പറഞ്ഞ് രണ്ടുകൂട്ടരുടെയും തീരാവ്യാധിയായ ഈ വിവാദം ഒഴി ച്ചുമാറ്റി സമാധാനിക്കാമോ?

ഇവിടെ ഖണ്ഡനകാരൻ ചോദിക്കുന്നു 'നനു അദ്വൈതേ കിം പ്രമാണം', 'ശ്രുതിരേവ അദ്വൈതേ പ്രമാണം ഇതി ബ്രൂമഃ'

'അദ്വൈതം സത്യം, ദ്വൈതം മിഥ്യ' എന്നതിന് എന്താണ് പ്രമാണ്ം? ഉപനിഷത്തുതന്നെ അതിനു പ്രമാണം എന്നു പറയാം. സംശയം തീർത്ത് വസ്തുവിജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതിനാണ് വാദികൾ വാദം തുടരുന്നത്. 'സന്ദിഗ്ധേ വാദഃ' എന്നു ന്യായഭാഷ്യകാരൻ പറയുന്നു. നിശ്ചിതമായതിലും ഇല്ലാത്തതിലും വാദം തുടരുന്നില്ല. ഈ പ്രകൃതത്തിലും ദ്വൈതപ്രപഞ്ചം ഉള്ളതോ എന്ന സംശയം ഉണ്ടാവണം. ഉള്ളതിനെ നിഷേധിക്കുവാനും, ഇല്ലാത്തതിനെ നിഷേധിക്കുവാനും സാധ്യമല്ല. ഉപനിഷത്തു തന്നെ ദ്വൈതം ഉണ്ടെന്നും ഇല്ലെന്നും പറയുന്നുണ്ട്. അതു കൊണ്ട് സംശയം തോന്നാം. സംശയം ഉണ്ടായാൽ വസ്തുനിശ്ചയത്തിനായി വാദപ്രതിവാദവും ഉണ്ടാവാം. ഇവിടെ അദ്വൈതസിദ്ധികാരൻ പറയുന്നു "അദ്വൈതസിദ്ധേ ദ്വൈതമിഥ്യാത്വസിദ്ധിപൂർവ്വകത്വാത് ദ്വൈതമിഥ്യാത്വം താവദാദൗ പ്രതിപാദിതവ്യം', ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വം സിദ്ധമായതിനുശേഷമേ ആത്മാവിന്റെ അദ്വൈതത്വം സിദ്ധമാകുകയുള്ളൂ. അതുകൊണ്ട് ആദ്യമായി ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചം മിഥ്യ എന്നത് പ്രതിപാദിക്കണം.

ഉപനിഷത്തു പറയുന്നുണ്ട് 'സദേവ സൗമ്യേദം.............' വൈചിത്ര്യവ്യവഹാരംകൊണ്ടു നിറഞ്ഞതും സുഖം, ദുഃഖം, വിശപ്പ്, ദാഹം, ജനനം, മരണം തുടങ്ങിയ വ്യവഹാരത്തിനാസ്പദവുമായ ഈ ലോകകോലാഹലം സൃഷ്ടിക്കുമുമ്പുതന്നെ 'സത്' രൂപത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇതിൽനിന്നും ദ്വൈതപ്രപഞ്ചവും ഉള്ളത് തന്നെയെന്ന് ഉപനിഷത്തു വ്യക്തമാക്കുന്നു. അനുഭവവും അങ്ങനെത്തന്നെയിരിക്കുമ്പോൾ എന്തിനായിട്ടു വാദിക്കണം. ഉള്ളതിനെ എങ്ങനെ ഇല്ല എന്നു പറയാം. അതുകൊണ്ട് ഇന്നത്തെ പ്രപഞ്ചരസികന്മാരുടെ ദ്വൈതമതംതന്നെ സത്യമായിരിക്കട്ടെ എന്നു സമാധാനിക്കാമോ? അതു ശരിയല്ല. ദ്വൈതമുണ്ടെന്നു പറഞ്ഞശേഷം അടുത്തുതന്നെ ഉപനിഷത്തു വീണ്ടും പറയുന്നു. 'ഏകം ഏവ അദ്വിതീയം'. ഒന്നുമാത്രം സത്യം ദ്വൈതമില്ലാത്തത്. ഏതൊന്നിൽ ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അഭാവം ഉണ്ടാകുന്നുവോ, ആ അധികരണം അദ്വിതീയം ഒന്നു മാത്രമാ

കുന്നുവെന്ന്. ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തെ നിഷേധിച്ചു കാണിക്കുന്നു. ഇവിടെ സംശയം തോന്നാം. ഇത്രയും പറഞ്ഞതിൽനിന്നും അദ്വൈതം എങ്ങനെ സിദ്ധമായി? നിഷേധത്തിന്റെ വിഷയമായ ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചം നമ്മുടെ മുമ്പിലുള്ളതായിരിക്കെ അത് ഇല്ലാത്തത് എന്ന് എങ്ങനെ പറയാം. നമ്മുടെ മുമ്പിൽ ഒരാൾ കുടമെടുത്ത് കാണിക്കുമ്പോൾ അത് ഇല്ലാത്തതെന്ന് എങ്ങനെ സമർത്ഥിക്കാം? അതു ശരിയാണ്, അതുപോലെ തന്നെയാണ് ഈ വിഷയമെന്ന്തോന്നിപ്പോകാമെങ്കിലും ഉപനിഷത്തിന്റെ താല്പര്യം എന്താകുന്നുവെന്ന് നമുക്ക് മനസ്സിലാക്കാം. ദ്വൈതവും, അദ്വൈതവും കാണിച്ച് ഉപനിഷത്ത് നമുക്ക് സംശയം ഉണ്ടാക്കി. ദ്വൈതം മിഥ്യാ എന്നതും, അദ്വൈതം സത്യമെന്നതും സമർത്ഥിക്കേണ്ടതാണ്. 'നിഷേധേ പ്രതിയോഗിജ്ഞാനം ഹേതുനതു പ്രതിയോഗിനഃ സത്യത്വം' എന്ന് അദ്വൈതസിദ്ധികാരൻ പറയുന്നു. നിഷേധത്തിന് നിഷേധവിഷയമായ പദാർത്ഥങ്ങൾ അതേ രൂപത്തിൽ സത്യമായിരിക്കണമെന്ന നിയമമില്ല. പ്രതിയോഗിയുടെ (നിഷേധത്തിന്റെ) ജ്ഞാനമുണ്ടായിരുന്നാലും നിഷേധമുണ്ടാകാം. നിഷേധിക്കേണ്ട വസ്തു അസത്യമായിക്കൊള്ളട്ടെ ആ പദാർത്ഥത്തിന്റെ ജ്ഞാനം, (മിഥ്യാജ്ഞാനം) ഉണ്ടായാലും നിഷേധം ഉണ്ടാകാം എന്നതിന് ദൃഷ്ടാന്തം പറയാം. കയറിൽ സാധാരണമായി സർപ്പാഭാസം ഉണ്ടാകുന്നുണ്ട്. ഭയം, കമ്പം മുതലായ കാര്യവും അനുഭവത്തിൽ കാണുന്നുണ്ട് അത് അസദ്വിലക്ഷണമായ അനുഭവമാണ്. അവിടെ ഇതു കയറാണെന്ന ജ്ഞാനമുണ്ടായാൽ ആദ്യത്തെ സർപ്പത്തിന്റെ നിഷേധമുണ്ടാകുന്നു. സർപ്പം സത്യമല്ലെങ്കിലും സർപ്പത്തിന്റെ മിഥ്യാജ്ഞാനമുണ്ടായതുകൊണ്ട് നിഷേധിക്കുന്നു.

ഇവിടെ നിഷേധത്തിന്റെ വിഷയം നാമരൂപാത്മകമായ സർപ്പമാകുന്നു. അത് സൃഷ്ടിക്കു മുമ്പേ അർത്ഥാകാരത്തിൽ ഇല്ലാത്തതായിരുന്നു. എങ്കിലും അതിന്റെ ജ്ഞാനം (ദ്വൈതജ്ഞാനം) ഉണ്ടായിരുന്നതുകൊണ്ട് നിഷേധം സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട്. മിഥ്യാവസ്തുവിന്റെ ജ്ഞാനവും നിഷേധവിഷയമാകാം എന്നത് ഇതിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കാം.

അതുപോലെ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ നിഷേധത്തിലും അത് സത്യമായിരിക്കണമെന്ന നിയമമില്ല. അത് മിഥ്യയായിരുന്നാലും മിഥ്യാജ്ഞാനമുണ്ടായിരുന്നാൽ അതിനെ നിഷേധിക്കാം. അർത്ഥക്രിയാകാരിത്വം മിഥ്യാവസ്തുവിലും ഉണ്ടാവാം. അങ്ങനെയുള്ള ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിനും നിഷേധം ഉണ്ടാവാം എന്നതു വ്യക്തമായി മനസ്സിലാക്കാം. ഇവിടെ കയറിൽ കാണിച്ചത് പ്രാതിഭാസികദൃഷ്ടാന്തമാകുന്നു. ഈ അളവിൽക്കൂടെ ഉപനിഷത്ത് നമ്മുടെ വ്യാവഹാരികപ്രപഞ്ചത്തേയും അളക്കുന്നു. 'യഥാ സൗമ്യൈകേന മൃത്പിണ്ഡേന സർവ്വം മൃണ്മയം വിജ്ഞാതം സ്യാത്'. ഇവിടെ സോപാധികമിഥ്യാത്വദൃഷ്ടാന്തം കാണിച്ചു കൊണ്ട് ശിഷ്യനോടു പറയുന്നു, നീ നന്നായി പരീക്ഷിച്ചു മനസ്സിലാക്കുക. ഈ കുടത്തിലുള്ള മണ്ണിനെ മനസ്സിലാക്കുക. കാരണമായ മണ്ണിൽനിന്നും അന്യമായിട്ട് കുടം എന്ന നാമരൂപാത്മകമായ ദ്വൈതം നിലനിൽക്കുന്നില്ല. ഉടച്ചു പൊടിച്ചു നോക്കുകയാണെങ്കിൽ മനസ്സിലാക്കാം. കുടം എന്ന വ്യക്തിത്വം മണ്ണിൽനിന്നും അന്യമായിട്ട് ഇല്ലാത്തതുതന്നെ. ഉള്ളതാണെങ്കിൽ ഉടച്ചാലും ഉണ്ടായിരിക്കണം. മണ്ണിന്റെയും കുടത്തിന്റെയും ഘനം ഒന്നായതുകൊണ്ട് രണ്ടും, രണ്ടല്ല; കുടം മണ്ണുതന്നെയെന്നു കാണുന്നുമുണ്ട്. കുടം വെള്ളം കോരാനുപയോഗിക്കാം. കുടമാകുന്ന കാര്യത്തിന് അർത്ഥക്രിയാകാരിത്വം ഉണ്ടെങ്കിലും അതു കാരണത്തിൽനിന്നും അന്യമായിട്ടില്ലാത്തതുതന്നെയാണ്. അതുകൊണ്ട് ആ ദ്വൈതം മിഥ്യയാണ്. മിഥ്യാജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയം കുടമായി അത് ഇല്ലാത്തത് എങ്കിലും നിഷേധിക്കപ്പെട്ടു. കാരണമായ സത്യം മാത്രമവശേഷിക്കുന്നു. ആ സത്യമായ മണ്ണുതന്നെ അവിടെ അദ്വൈതം, നാമരൂപാത്മകത്വം ഇല്ലാത്തത്.

അതുപോലെ ഉപനിഷത്തിൽ പറയുന്നു: 'സദ് ഏവ' 'ഏകമേവ' 'അദ്വൈതമേവ' - ആ സന്മാത്രമായ കാരണം ആത്മാവ് ഒന്നുമാത്രം ഉള്ളത്. മണ്ണ് എന്ന കാരണത്തിന്റെ ജ്ഞാനം ഉണ്ടായാൽ എല്ലാ കുടവും മണ്ണാകുന്നു, മണ്ണിൽനിന്നും അന്യമായിട്ട് കുടം സിദ്ധമാകുന്നില്ല എന്ന ഏകത്വവിജ്ഞാനം, (അദ്വൈത

ജ്ഞാനം) സിദ്ധമാകും. കുടം മുതലായതിന്റെ ജ്ഞാനം ദ്വൈത വിജ്ഞാനവും, മണ്ണിന്റെ ജ്ഞാനം ഏകത്വവിജ്ഞാനവുമാകുന്നു. ഏകവിജ്ഞാനത്തിൽ ദ്വൈതവിജ്ഞാനം ബാധിച്ചുപോകുന്നു എന്നത് ഈ സോപാധികഭ്രമദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ വിശദമാക്കി.

ഇതുപോലെ ജഗത്കാരണമായ ആത്മസത്യത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന ആകാശം മുതലായ ഭൂതങ്ങളും, ഭൗതികങ്ങളും ജീവനും ലോകവുമെല്ലാം 'സദ് ഏവ, ഏകമേവ അദ്വൈതമേവ' - ഒന്നുമാത്രമാകുന്നു (അദ്വൈതാത്മാവാകുന്നു) എന്നു മനസ്സിലാക്കാം. ഗുരു ശിഷ്യന് ഭേദത്തിന്റെ പ്രതീതി ഉണ്ടാക്കി കാണിച്ചു. വീണ്ടും ആ ഭേദപ്രതീതിയെ നിഷേധിച്ചു കാണിച്ച് സിദ്ധാന്തം അദ്വൈതമാകുന്നു എന്നുറപ്പിച്ച് ശിഷ്യന്റെ സംശയം തീർത്തു. ഉപനിഷത്തുതന്നെ അദ്വൈതത്തിനു പ്രമാണം എന്ന് ശ്രീഹർഷനും ഖണ്ഡനത്തിൽ പറഞ്ഞുവല്ലോ!

അധിഷ്ഠാനമായ ഒരു കാരണത്തെ ആശ്രയിച്ച് വിഷയീകരിച്ചുണ്ടാകുന്ന നാമരൂപാത്മകമായ ഈ ലോകം അജ്ഞാനത്തിന്റെ കാര്യമാകയാൽ രജ്ജുസർപ്പം പോലെയും, സ്വപ്നാർത്ഥം പോലെയും ജ്ഞാനോദയകാലത്തിൽ അതേ കാരണത്തിൽ വിലയിച്ചുപോകുന്നുവെങ്കിൽ ആ അധിഷ്ഠാനകാരണം സ്വതഃസിദ്ധമായ സത്യമായിരിക്കണം. അതുതന്നെയാകുന്നു സനാതനമായ അദ്വൈതാത്മബോധമെന്നത് ഉപനിഷത്തിൽ ശിഷ്യനു മനസ്സിലാക്കിക്കൊടുത്തു.

ശിഷ്യന്റെ സംശയം മാറ്റാനായി ഗുരു തുടരുന്നു. ആ സത്യം അതേരീതിയിൽ എളുപ്പത്തിൽ ആർക്കും മനസ്സിലാകുന്നില്ല എങ്കിലും അവസ്ഥാന്തരത്തിൽ അത് അനുഭവഗോചരമാകുന്നു എന്ന് ഗുരു വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ഉപ്പുകല്ല് എടുത്ത് ഈ ജലപാത്രത്തിൽ ഇടുക. നാളെ രാവിലെ എന്നെ കാണിക്കുക. രാവിലെ ജലപാത്രവുമായി വന്ന ശിഷ്യനോട് ഗുരു പറയുന്നു. ഇന്നലത്തെ ഉപ്പുകല്ല് എടുത്തു കാണിക്കുക. ശിഷ്യൻ വേണ്ടത്ര പണിപ്പെട്ട് തപ്പിപ്പിടിച്ചുനോക്കിയതിനുശേഷം ജലത്തിൽ ഉപ്പുകല്ല് കാണുന്നില്ല എന്ന് ഉത്തരം പറഞ്ഞു. ഗുരു വീണ്ടും തുടരുന്നു. ഇന്നലെ

നീ കയ്യിൽ എടുത്തുകണ്ടതായ ഉപ്പ് ഈ ജലത്തിൽത്തന്നെയുണ്ട്. കാണപ്പെടാത്തതും അവസ്ഥാന്തരത്തിൽ ഉണ്ടെന്നത് അനുഭവവിഷയമാക്കാം. നീ കുടിച്ചുനോക്കുക, എങ്ങനെയുണ്ട്? തനി ഉപ്പുരസമെന്ന് ശിഷ്യൻ പറയുന്നു. ഗുരു തുടരുന്നു. ജലത്തിലുള്ള ഉപ്പുരസം ഭൗതികദൃഷ്ടിക്കു കാണാൻ കഴിയാത്തതുപോലെ സത്യരൂപമായ ആത്മാവും പ്രകാരാന്തരത്തിൽ ദൃഷ്ടിവിഷയമല്ല. എങ്കിലും അനുഭവത്തിൽ വരുന്നുണ്ട്. ഇന്ദ്രിയഗമ്യമല്ലാത്തതായ ഈ ആത്മാവിനെ സാധനാസമ്പന്നനായ മുമുക്ഷു വൃത്തിജ്ഞാനത്തിൽക്കൂടി അനുഭവവിഷയമാക്കുന്നു എന്നതു മനസ്സിലാക്കിയ ശിഷ്യനോട് ഗുരു വീണ്ടും പറയുന്നു. ആത്മാനുഭവത്തിനു കാരണമായ വൃത്തിജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കുന്നതിനു ഗുരുവിന്റെ സഹായം ശിഷ്യന് അത്യന്താപേക്ഷിതമാകുന്നു. 'ആചാര്യവാൻ പുരുഷോ വേദ തദ്യഥാ'. ഗ്രാമത്തിലേക്കുള്ള വഴി ഒരാളിൽനിന്നും കേട്ടു മനസ്സിലാക്കി അപ്രകാരം പോയാൽ ഗ്രാമത്തിൽ എത്തുന്നു. അല്ലെങ്കിൽ അപകടം നേരിടാം. അതുപോലെ ഒരു മുമുക്ഷു, ജ്ഞാനിയായ ആചാര്യന്റെ ഉപദേശം ശ്രവണം ചെയ്തു മനസ്സിലാക്കി അനുഷ്ഠിച്ചാൽ ആത്മജ്ഞാനപ്രാപ്തി എന്ന ലക്ഷ്യത്തിൽ എത്തിച്ചേരാം. ഗുരുവിന്റെ ഉപദേശക്രമം അനുസരിച്ച് സത്യജ്ഞാനനിഷ്ഠയിൽ എത്തിയ ശിഷ്യന് അജ്ഞാനബന്ധനിവൃത്തിയും പരമാനന്ദപ്രാപ്തിയും ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിൽ ഉറച്ച മിഥ്യാത്വബോധവും ഉണ്ടാകുന്നു എന്നത് തപ്തലോഹദൃഷ്ടാന്തത്തിലൂടെ മനസ്സിലാക്കിക്കൊടുക്കുന്നു. സത്യസന്ധന് തപ്തലോഹം ബന്ധം ഉണ്ടാക്കുന്നില്ല. അസത്യസന്ധന് തപ്തലോഹം ബന്ധം ഉണ്ടാക്കുന്നു. അതുപോലെ സത്യാത്മദർശിയായ ജ്ഞാനിക്ക് സംസാരബന്ധനിവൃത്തി ഉണ്ടാകുന്നു. ഇതാകുന്നു ആത്മാവിന്റെ സ്വാനുഭവത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്ന ഫലം. മിഥ്യാജ്ഞാനികൾക്ക് സംസാരബന്ധം നിലനിൽക്കുന്നു. ഈ ദൃഷ്ടാന്തത്തിൽക്കൂടി ശിഷ്യനെ ഉദ്ബോധിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് അദ്വൈതസിദ്ധാന്തം വീണ്ടും ആവർത്തിക്കുന്നു. 'ഐതദാത്മ്യമിദം സർവ്വം ..... തത്ത്വമസി' ജീവേശ്വരജഗദ്ഭേദം ഇല്ലാത്തതാകുന്നു. ജീവബ്രഹ്മൈക്യം (അദ്വൈതം) സത്യമാകു

ന്നു. നീ അതുതന്നെ എന്ന് സംക്ഷേപിച്ചുകൊണ്ട് ഉപനിഷത്ത് അദ്വൈതപ്രകരണം ഉപസംഹരിക്കുന്നു.

ഖണ്ഡനകാരൻ പറയുന്നു 'ധീധനാഃ ബോധനായാസ്യാഃ തഥാ പ്രജ്ഞാം പ്രയച്ഛത' അനുഭവം ഇല്ലാത്ത ശുഷ്കബുദ്ധിവാദികൾ കുതർക്കംകൊണ്ട് അദ്വൈതാത്മബോധത്തെ എതിർക്കാൻ ശ്രമിക്കരുത്. എതിർക്കുന്നത് കയ്യിൽക്കിട്ടിയതായ ചിന്താമണിയെ മനസ്സിലാക്കാത്ത വാനരൻ സമുദ്രത്തിൽ വലിച്ചെറിഞ്ഞ് തെണ്ടിനടക്കുന്നതുപോലെ ആവാം. തർക്കത്തിന് അന്തമില്ല, തർക്കലബ്ധമായത് സ്ഥിരവുമല്ല. കുതാർക്കികനായ യുക്തിവാദി സിദ്ധാന്തത്തിൽ എത്തുന്നില്ല. അവസാനം അവൻ ശൂന്യത്തിലോ അപസിദ്ധാന്തത്തിലോ എത്തിച്ചേരുന്നു. സ്വതഃസിദ്ധമായ അദ്വൈതാനുഭവത്തിൽനിന്ന് വിമുഖരായി ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽക്കൂടി സംസാരസുഖംനേടാനായി മാത്രം ആഗ്രഹിക്കരുത്. സ്വാത്മസുഖവിമുഖരായി ജീവിക്കരുത്. ഈ വിഷയം യാജ്ഞവല്ക്യമഹർഷി 'ഗാർഗി ബ്രാഹ്മണത്തിൽ' വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. അനുഭവികളായ ഗുരുക്കന്മാരിൽനിന്ന് അറിയേണ്ടതായ അദ്വൈതാത്മതത്ത്വം ബുദ്ധിക്കു വിഷയമായ തർക്കയുക്തികളിൽക്കൂടി അറിയാൻ ആഗ്രഹിക്കരുത്.

ദ്വൈതവ്യവഹാരത്തിൽ നമ്മുടെ അനുഭവത്തിൽക്കാണുന്നതിന്റെ മറുവശം ഉണ്ടെന്ന് എങ്ങനെ വിശ്വസിക്കാം? സപ്തമരസം ഉണ്ടെന്നുപറയുന്നത് എങ്ങനെ വിശ്വസിക്കാം. 'ആരോതുന്നിതങ്ങേപ്പുറം?' ഈ കാണുന്ന ദ്വൈതപ്രപഞ്ചകോലാഹലത്തിന്റെ അങ്ങേപ്പുറം ഉണ്ടെന്നുതന്നെ ശാസ്ത്രവും അനുഭവികളായ ഗുരുക്കന്മാരും പറയുന്നുണ്ട്. ഒന്നിനെ കാണുന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം അതു സത്യമെന്നും, കാണാൻ കഴിയാത്തത് അസത്യമെന്നും പറയുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ഇന്ദ്രജാലക്കാരൻ കൊമ്പനാനയെയും വൃക്ഷങ്ങളെയും മറ്റും കാണിക്കുന്നുണ്ട്, എങ്കിലും അതിനെ സത്യമായി ആരും സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. അനുഭവിച്ചറിയേണ്ടുന്ന ഒന്ന് കാണപ്പെടുന്നില്ല എങ്കിലും അത് അസത്യമെന്നു പറയാൻ പാടില്ല. കാണാൻ സാധിക്കാത്ത ഉപ്പുരസം ഉണ്ടെന്ന് അനുഭവത്തിലൂടെ മാത്രമേ മനസ്സിലാകുന്നുള്ളു. പക്വാന്നം സിദ്ധ

മാകുന്നതിന് ക്രിയ അനിവാര്യമാണ് എന്നതിൽ അഭിപ്രായവ്യത്യാസം ഉണ്ടാവില്ല.

ഇതിൽനിന്നും ഫലം ക്രിയാജന്യമാകുന്നു എന്ന നിയമം സ്വീകരിക്കേണ്ടിവരും. ഈ നിയമം ശാസ്ത്രവും സ്വീകരിക്കുന്നു. അനുഭവവിരുദ്ധമായി ഏതു ശാസ്ത്രം പറഞ്ഞാലും ആരും വിശ്വസിക്കുകയില്ല. അപ്രത്യക്ഷമായ ഫലപ്രാപ്തിക്ക് ക്രിയ ആവശ്യമാണ് എന്ന് ശാസ്ത്രം ഉറപ്പുപറയുന്നു. കാണാൻ കഴിയാത്തതും ഉണ്ട് എന്നും ശാസ്ത്രം മനസ്സിലാക്കിക്കൊടുക്കുന്നു. മനുഷ്യബുദ്ധിക്ക് അപ്രത്യക്ഷമായ വിഷയത്തിൽ ഈ നിയമം അനുസരിച്ച് ശാസ്ത്രം പ്രമാണമാകുന്നു. അതിനാൽ യോഗത്തിലും യാഗത്തിലും പ്രവൃത്തരായവർക്കും കാലാന്തരത്തിൽ ഫലം അവശ്യം ഉണ്ടാകുന്നു എന്നതിൽ തർക്കമില്ല. ഈ കാണുന്ന ലോകത്തിനു മറ്റൊരു വശവും ഉണ്ട്. അതിന് ശാസ്ത്രവും ഗുരുക്കന്മാരും പ്രമാണമാകുന്നു.

"ചൊല്ലാം തീയുടെ തീക്ഷ്ണദന്തമണയാ-
തത്യന്ത സൂക്ഷ്മാംഗമായി തെല്ലാശാസ്പദ
തത്ത്വമിങ്ങു തടിയിൽ ശേഷിക്കുമെക്കാലവും'

'മങ്ങാതോർക്കിൽ മൃതേ പ്രവൃത്തി പരമാമിജ്ജീ
വിതം മാറ്റിനാൽ പൊങ്ങാനും മതി
വിശ്രമപ്രവണമാം പൗരസ്ത്യ ചിത്തത്തിൽ നീ"

എന്ന് മഹാകവിയും. വസിഷ്ഠമഹർഷി പറയുന്നുണ്ട്:

'പൗരുഷം പരമാശ്രിത്യ നീത്വാ ചിത്തമചിത്തതാം' സ്വയം പുരുഷാർത്ഥം ചെയ്ത് ആരാഞ്ഞു നോക്കുക. സ്വന്തം ചിത്തത്തെ ബുദ്ധിപൂർവ്വം സ്വാധീനിച്ചു നോക്കുക. അപ്പോൾ ഈ ദ്വൈത വ്യവഹാരത്തിന്റെ അങ്ങേപ്പുറം (അദ്വൈതം) ഉണ്ട് എന്നു നമുക്ക് സ്വയം അനുഭവമാകും . അങ്ങനെത്തന്നെ യോഗദർശനവും പറയുന്നു. 'തദാ ദ്രഷ്ടുഃ സ്വരൂപേ അവസ്ഥാനം'. മനസ്സിന്റെ ചാഞ്ചല്യത്തെ ബുദ്ധിപൂർവ്വം നിയന്ത്രിച്ചാൽ അങ്ങേപ്പുറം ഉണ്ട് എന്നത് അനുഭവപ്പെടും. ഭയങ്കരമായ പോർക്കളത്തിലും വീരന്മാരെ കൊന്നൊടുക്കുന്ന സമയത്തിലും അതിന്റെ മറുവശത്തിലുള്ള പ്രശാന്തമായ അഭയസ്ഥാനം അർജ്ജുനന് കാണാൻ കഴിഞ്ഞു.

ഉപനിഷത്തിന്റെ സാരസർവ്വസ്വമായ അദ്വൈതപ്രദീപം അർജ്ജുനനിൽ പ്രകാശിച്ചു. അർജ്ജുനന്റെ ചിത്തത്തിൽ സ്വാനുഭവം പ്രതിഷ്ഠിതമായി. 'നഷ്ടോ മോഹഃ സ്മൃതിർലബ്ധാ' എന്ന് അർജുനൻ പറഞ്ഞു. 'ആരോതുന്നിതങ്ങേപ്പുറം?' ശാസ്ത്രവും ഗുരുക്കന്മാരും അങ്ങേപ്പുറം അദ്വൈതം (സത്യം) ഉണ്ടെന്ന് ഉപദേശിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ വ്യവഹാരത്തിന് പൂർണ്ണവിരാമമുണ്ട്. ശമരസപ്രിയന്മാരായ ഭാവുകന്മാർക്ക് അതിന്റെ അനുഭവമുണ്ട്. ഭാരമേറിയ രാജ്യവ്യവഹാരത്തിലും അങ്ങേപ്പുറം കണ്ടുകൊണ്ട് സിംഹാസനത്തിലിരുന്ന ജനകനും മറ്റും പറഞ്ഞു: 'മിഥിലായാം ദീപ്തായാം ന മേ കിഞ്ചന ദഹ്യതേ' - മിഥിലാ രാജ്യത്തിനു തീപ്പിടിച്ചാലും എന്റെ ചിത്തം ചന്ദ്രശീതളമായിരിക്കും. രാഗദ്വേഷത്തിൽ പ്രജ്വലിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഈ സംസാരവ്യവഹാരത്തിന്റെ തീക്ഷ്ണത എന്നെ സ്പർശിക്കുന്നില്ല. സുഖമെന്നുതോന്നുന്ന ഈ ദുരന്തദുരിതത്തിനും അങ്ങേപ്പുറമുണ്ട്. മോഹാടവിയായ ഗൃഹകർമ്മത്തിൽ കുടുങ്ങിപ്പോയ ഗോപികളും ഉപനിഷത്തുപോലെ വിസ്പഷ്ടമായി ഉണർത്തുന്ന വംശീനാദം കേട്ടുണർന്ന് എണീറ്റു മോഹാന്ധകാരത്തിനപ്പുറം പോയി, പ്രിയതമമായ ആത്മതത്ത്വം കണ്ടു മനസ്സിലാക്കി മൃത്യുവിന്റെ തീക്ഷ്ണദന്തത്തെയും അനായാസം പറിച്ചുകളഞ്ഞു എന്ന് ഭാഗവതം പറയുന്നുണ്ട്.

യുക്തിവാദികൾ മരുഭൂമിയിൽ തരംഗങ്ങൾ ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്നു വാദിച്ചു നിശ്ചയിക്കട്ടെ, അതുകൊണ്ട് മരുഭൂമിക്ക് ഹാനിയോ ലാഭമോ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ശുഷ്കമായ യുക്തിവാദത്തെ ആരും പുരുഷാർത്ഥമായി മാനിക്കില്ല. ഇന്ദ്രിയനിഗ്രഹവും വിഷയവൈരാഗ്യവും ശ്രവണം, മനനം മുതലായ സാധനകളും ഗുരൂപാസനയും മറ്റുമാണ് ആത്മസാക്ഷാത്കാരത്തിന്റെ രാജമാർഗ്ഗം. അതിൽക്കൂടി നിർഭയമായി സഞ്ചരിച്ചു സ്വന്തം സ്വാരാജ്യസിംഹാസനത്തിൽ-അദ്വൈതാനുഭവത്തിൽ എത്തിച്ചേരണമെന്നതാണ് ഈ അദ്വൈതദീപിക പറയുന്നത്.

ഇതിൽനിന്നും അനുഭവികളായ ഗുരുക്കന്മാരും ശാസ്ത്രവും, നിലവിലിരിക്കുന്ന ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വ്യവഹാരത്തെ അതേ

പടി എതിർത്തു തകർക്കുന്നു എന്നു തെറ്റിദ്ധരിക്കരുത്. ഉപനിഷത്തുകൾതന്നെ ജഗത്കാരണമായ ജഗദീശ്വരനെയും സർജ്ജനം, പാലനം മുതലായ വ്യവഹാരത്തെയും, കർമ്മകാണ്ഡത്തെയും സ്വർഗ്ഗം, നരകം, സുഖം, ദുഃഖം, ജനനം, മരണം മുതലായ കർമ്മഫലങ്ങളെയും ഫലഭോക്താവായ ജീവാത്മാവിനെയും ബുദ്ധിജീവികളുടെ പരീക്ഷണങ്ങളെയും പറയുന്നുണ്ട്. 'ശതഹസ്തൈഃ സമാഹര' നൂറു കരങ്ങൾകൊണ്ട് ധനമാർജ്ജിക്കാനും, ആയിരം കൈകൾ നിറച്ച് കൊടുക്കുവാനും പറയുന്നുണ്ട്. മറ്റൊരിടത്തിൽ ആത്മസുഖപ്രാപ്തിക്കായി സാധനകളും ഗുരുശിഷ്യബന്ധങ്ങളും മറ്റും കാണിക്കുന്നുണ്ട്. ഇങ്ങനെ ആഴത്തിൽ മുഴുകി ഒഴുകിക്കഴിയുന്ന പ്രപഞ്ചവ്യവഹാരം ഇല്ലാത്തതാണ് എന്ന് വേദാന്തം പറയുന്നില്ല. എങ്കിലും വേദാന്തം താല്പര്യപ്പെടുന്നു വൈചിത്ര്യമാർന്ന ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൽ പാരമാർത്ഥിക സത്യമില്ല. അത് അതിന്റെ വ്യാവഹാരികസത്യത്തിൽമാത്രം നിലനിൽക്കുന്നു. അതിന്റെ നിലയിൽ നിന്നുകൊണ്ടു പ്രവർത്തിച്ചുപോകുന്നു. അതിലുള്ള സത്യം അതിന്റെ സ്വന്തം മുതലല്ല. അത് പാരമാർത്ഥികസത്യത്തിൽനിന്നും കടം വാങ്ങിയതാണ്. അതു മടങ്ങിപ്പോകും. വ്യവഹാരസത്യത്തെ അദ്വൈതം സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്, എതിർക്കുന്നില്ല. സർവ്വോപരി പാരമാർത്ഥികസത്യം ഒന്നുണ്ട്. അത് ഇല്ല എന്നു നിഷേധിക്കുവാനോ, തകർക്കാനോ ഈ വ്യാവഹാരികസത്യത്തിന് ശക്തിയില്ല, സാദ്ധ്യവുമല്ല. നേരെ മറിച്ച് അദ്വൈതസത്യം അതിന്റെ തലസ്ഥാനത്തിൽ ഈ വ്യാവഹാരികസത്യത്തെ തകർത്തു നിഷേധിക്കുന്നുണ്ട്. ഗംഗാജലത്തിൽ വലിയ മഞ്ഞുകട്ടകൾ കൂട്ടിമുട്ടിയാൽ അതു ജലമായി മാറിപ്പോകുന്നതുപോലെ അദ്വൈതസത്യത്തെ ആശ്രയിച്ചുണ്ടാകാവുന്ന സകലദ്വൈതവ്യവഹാരങ്ങളും ആത്മാനുഭവാവസ്ഥയിൽ സ്വപ്നാർത്ഥംപോലെയും ഇന്ദ്രജാലം പോലെയും തകർന്നു മിഥ്യാമായാമയമായിപോകുന്നു എന്നതാണ് അദ്വൈതാത്മസത്യത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന വേദാന്തത്തിന്റെ ഊക്കേറിയ പ്രാമാണ്യശക്തി. രജ്ജുസർപ്പം മുതലായതിന്റെ വ്യവഹാരവും തൽസമയം സത്യമാ

കാമെങ്കിലും അതിനു സത്യസർപ്പത്തെ എതിർക്കാനോ നിഷേധിക്കാനോ സാദ്ധ്യമല്ല. മാത്രമല്ല ജാഗ്രദ്വ്യവഹാരം ആ പ്രാതീതികസർപ്പത്തിന്റെ സത്യത്തെ എതിർത്തു തൂത്തുമാറ്റുന്നുണ്ട്. മിഥ്യാമായാമയമായി തള്ളിക്കളയുന്നുണ്ട്, അവിടെ വ്യാവഹാരികസത്യം മാത്രം നിലനിൽക്കുന്നു എന്ന് നാം പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കാണുന്നുണ്ട്. ഇതുപോലെ ജാഗ്രത്കാലികവ്യവഹാരങ്ങളും അതിന്റെ പരിധിയിൽ സത്യം തന്നെയാണെങ്കിലും അതിന് പാരമാർത്ഥികസത്യമായ അദ്വൈതാത്മാവിനെ എതിർക്കാനോ നിഷേധിക്കാനോ സാധ്യമല്ല. പാരമാർത്ഥികസത്യത്തിനോടു കൂട്ടിമുട്ടിയാൽ അതുതന്നെ തകർന്നുപോകും, മിഥ്യാമായാമയമായി മാറിപ്പോകും. സർവ്വോപരി അദ്വൈതസത്യം മാറ്റമില്ലാതെ നിലനിൽക്കും ഇതാണ് വേദാന്തം (അദ്വൈതദീപിക) പറയുന്നത്.

ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരായ അനുഭവികൾ, ആത്മസാക്ഷാത്കാരത്തിനുമുമ്പുള്ള തലത്തിൽ സകല പ്രമാണവ്യവഹാരങ്ങൾക്കും വിലയും നിലനിൽപും സമ്മതിച്ചുകൊടുക്കുന്നുണ്ട്. ആത്മജ്ഞാനോദയത്തിനുശേഷം ഈ വ്യവഹാരങ്ങളെല്ലാം സ്വപ്നാർത്ഥം പോലെ അസ്തമിച്ചുപോകുന്നു എന്ന് ഉപനിഷത്തുകൾ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. 'യത്ര ത്വസ്യ സർവ്വമാത്മൈവാഭൂത്'. ആത്മജ്ഞാനോദയത്തിനുശേഷം ബുദ്ധി തുടങ്ങിയ കരണങ്ങളുടെ വ്യവഹാരവും ജീവാത്മാവിന്റെ വ്യക്തിത്വവും വിലയിച്ചുപോകയാൽ സംസാരവ്യവഹാരം അസ്തമിച്ചതുപോലെയായിത്തീരുന്നു. ഈ വിഷയം 'വൃത്തിസ്ഥമാം അറിവിൽ' എന്നു തുടങ്ങുന്ന പദ്യത്തിൽ കൂടുതൽ വിശദമാകും. ഇത്രയും വിശദീകരിച്ചതിൽനിന്നും ഈ പ്രകരണത്തിന്റെ വിഷയം, പ്രയോജനം, സംബന്ധം, അധികാരി, ജീവാത്മാവിന്റെ അജ്ഞാനാവസ്ഥ, അജ്ഞാനനിവൃത്തി, മുതലായവയും വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. അദ്വൈതദീപികയ്ക്ക് (വൃത്തിജ്ഞാനത്തിന്) സാക്ഷാൽ (നേരിട്ടു) മോക്ഷസാധനത്വവും, ഗ്രന്ഥത്തിന് പരമ്പരയാ മോക്ഷസാധനത്വവും ഉണ്ടാകുന്നു എന്ന വസ്തുത ഇവിടെ മനസ്സിലാക്കാം. ഈ അനുബന്ധങ്ങളുടെ കൂടുതലായ വിശദീകരണം ശാരദാ

വ്യാഖ്യാനത്തിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

അദ്വൈതദീപിക എന്ന അന്വർത്ഥനാമകരണത്തിനുശേഷം ഗുരുപാദങ്ങൾ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വം സിദ്ധം ചെയ്യുന്നതിനായി പ്രകരണം ആരംഭിക്കുന്നു.

**'പേരായിരം പ്രതിഭയായിരമിങ്ങിവറ്റി-**
**ലാരാലെഴും വിഷയമായിരമാം പ്രപഞ്ചം**
**ഓരായ്കിൽ നേരിതു കിനാവുണരും വരെയ്ക്കും**
**നേരാമുണർന്നളവുണർന്നവനാമശേഷം'** 1

പ്രപഞ്ചശബ്ദത്തിന് കോശകാരൻ, 'വിപര്യാസേ വിസ്താരേ ച പ്രപഞ്ചഃ' - വിപരീതം, വ്യതിക്രമം, വിസ്താരം എന്ന് അർത്ഥം പറയുന്നു. വിസ്തൃതമായി കാണപ്പെടുന്ന ഈ ലോകത്തിന്റെ സ്വരൂപം എന്ത് എന്നതാണ് ആദ്യം പറയുന്നത്.

പേര്-ആയിരം. അസംഖ്യം നാമത്തോടും. പേര് എന്നത് രൂപത്തെയും കുറിക്കുന്നു. അസംഖ്യം രൂപത്തോടും, അസംഖ്യം പ്രതിഭയോടും. പ്രതിഭാ എന്നതിന് പ്രതിവിഷയം ബുദ്ധിയിൽ അർത്ഥാകാരത്തിൽ പതിയുന്ന ജ്ഞാനം എന്ന അർത്ഥമാകുന്നു. പദാർത്ഥത്തിന്റെ ഉച്ചാരണത്തിൽ ബുദ്ധിയിൽ പതിയുന്ന ജ്ഞാനത്തെ പ്രതിഭാ എന്നു പറയും. ഇത്രയും മാത്രമാണോ പ്രപഞ്ചം. പേരും പ്രതിഭയും ശശശൃംഗത്തിലും (മുയൽ കൊമ്പ്) ഉണ്ട്. അതു ബാഹ്യാർത്ഥമില്ലാത്തതാണ്. അതുകൊണ്ട് വീണ്ടും പറയുന്നു. 'ആരാലെഴും വിഷയമായിരം' അടുത്തോ ദൂരത്തോ ഉള്ളതായ അസംഖ്യമായ പദാർത്ഥങ്ങളോടു കൂടിയതാണീപ്രപഞ്ചം. വിഷയമെന്ന പദത്തിന് ബന്ധനമുണ്ടാക്കുന്നതെന്ന് അർത്ഥമാകുന്നു. അതിനാൽ അഗ്നി, ജലം മുതലായ പദാർത്ഥങ്ങൾ വെറും ജ്ഞാനാഭാസമല്ല. അതു വെളിയിൽ അർത്ഥാകാരത്തിലുള്ളതാകുന്നു. ചൂടും പ്രകാശവും ഉണ്ടാക്കിക്കാണിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അഗ്നി എന്ന പദാർത്ഥം ബാഹ്യമായിട്ടുമുണ്ട്. ഇങ്ങനെ നാമവും രൂപവും ജ്ഞാനവും ബാഹ്യാർത്ഥവും ചേർന്നതാണീ വിഭിന്നമായും വിസ്തൃതമായും കാണുന്ന പ്രപഞ്ചമെന്നു മനസ്സിലാക്കാം.

നാമരൂപത്തെ പറയുന്ന ഏതൊരു ശബ്ദത്തിനും അതിന്റെ

ബുദ്ധിസ്ഥമായ അർത്ഥത്തിനോടു ഭേദ അഭേദ സമനിയതമായ സംബന്ധം ഉള്ളതുകൊണ്ട് വെളിയിൽ അർത്ഥമില്ലാത്തിടത്തും ബൗദ്ധാർത്ഥവുമായി ശബ്ദം ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ശശശൃംഗം മുതലായ പദങ്ങൾക്ക് അർത്ഥവത്വവും പദത്വവും സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട് എന്നു ശബ്ദശാസ്ത്രം പറയുന്നു. അതിനെ വികല്പമെന്നു യോഗശാസ്ത്രം പറയുന്നു. 'അത്യന്താസത്യവിജ്ഞാനം' – ബാഹ്യാർത്ഥം തീരെ ഇല്ലാത്ത ശബ്ദവും ജ്ഞാനജനകമെന്ന് ഖണ്ഡനകാരനും പറയുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ 'വിഷയശബ്ദം' പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ബാഹ്യാർത്ഥവാദം സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നുവെന്നു മനസ്സിലാക്കാം. ബാഹ്യാർത്ഥവാദം സ്വീകരിച്ചാൽമാത്രമേ നമ്മുടെ വ്യവഹാരങ്ങൾക്കു നിലനിൽപ്പുള്ളൂ. പ്രകൃതത്തിൽ എണ്ണമില്ലാത്ത നാമരൂപങ്ങളോടും, പ്രതിഭയോടും, ബാഹ്യമായ അർത്ഥങ്ങളോടുംകൂടി തിങ്ങിനിറഞ്ഞു ശ്വാസംമുട്ടുണ്ടാക്കുന്നതാണീ പ്രപഞ്ചം എന്നു പറഞ്ഞു. മൂന്ന് ഇഴ കയറുകൾ പിരിച്ചുണ്ടാക്കിയ വൻ കയറുപോലെ ജഡവും ചേതനവും മറ്റും ചേർന്നു ഘനീഭവിച്ചിരിക്കുന്ന ഒരു ബന്ധനപരിതഃസ്ഥിതിയിലാണ് നാമിന്നു നിലനിൽക്കുന്നത് എന്നു പൂർവ്വാർദ്ധംകൊണ്ട് വ്യക്തമാക്കി.

ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ വൈചിത്ര്യമേറിയതും സുഖദുഃഖമോഹാകുലവും, പ്രതിദേഹം വിഭിന്നാനുഭവത്തോടുകൂടിയതുമായ ഈ പ്രപഞ്ചം അതേ രീതിയിൽ സത്യമാണെന്ന് ആരും തെറ്റിദ്ധരിക്കരുത് എന്ന് ഉപദേശിക്കുന്നു. ഓരായ്കിൽ നേര് = സാധനകൾവഴി ചിന്തിച്ചു സത്യം മനസ്സിലാക്കാത്ത സമയംവരെയും ഇത് = ഈ പറഞ്ഞതായ പ്രപഞ്ചം, നേര് = സത്യമാണെന്നു തോന്നാം. എങ്ങനെയെന്നാൽ, 'കിനാവുണരുംവരെക്കും നേരാം' = സ്വപ്നാർത്ഥങ്ങൾ ജാഗ്രദവസ്ഥയുണ്ടാകുന്നതുവരെ സത്യമാകാം, സത്യമെന്നു തോന്നിപ്പോകാം. എങ്കിലും ഉണർന്നളവിൽ – സ്വപ്നത്തിൽ കഴിയുന്ന ആൾ ഉണർന്ന ഉടനെ കണ്ടതായ എല്ലാ സ്വപ്നാർത്ഥങ്ങളും സ്വപ്നദ്രഷ്ടാവ് മാത്രമായിത്തീരുന്നു. ദ്രഷ്ടാവിൽനിന്ന് അന്യമായി ഒരു സ്വപ്നവും അവശേഷിക്കുന്നില്ല. അവശേഷിച്ചത് ദ്രഷ്ടാവ് ഒന്നുമാത്രമാകുന്നു.

അതുപോലെ ഇത് – ജാഗ്രദവസ്ഥാപന്നമായ പ്രപഞ്ചവും അവി ചാരാവസ്ഥയിൽ സത്യമെന്നു തോന്നിപ്പോയതാണ് അതും അതിന്റെ ദ്രഷ്ടാവിൽനിന്ന് അന്യമായി നിലനിൽക്കുന്നില്ല. ഈ വസ്തുത ക്രമേണ മനസ്സിലാക്കാം. ശാങ്കരഭാഷ്യത്തിൽ പറയു ന്നു, 'യസ്യ തു ദുഷ്ടം കരണം യത്ര ച മിഥ്യേതി പ്രത്യയഃ സ ഏവ അസമീചിനഃ' ബുദ്ധി, ഇന്ദ്രിയം മുതലായ കരണങ്ങളുടെ ദോഷംകൊണ്ട് കയറിൽ സർപ്പജ്ഞാനംപോലെ മിഥ്യാജ്ഞാ നമുണ്ടാകാം. അത് യഥാർത്ഥജ്ഞാനമല്ല, പ്രമാണജന്യമായ ജ്ഞാനമല്ല. അതിനെ അസമ്യഗ്ജ്ഞാനം – മിഥ്യാ എന്നു പറ യാം. ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ജ്ഞാനവും മിഥ്യാജ്ഞാനമാകുന്നു എന്നതാണിവിടത്തെ മുഖ്യമായ വിഷയം.

ക്ഷണികവിജ്ഞാനവാദികൾ പറയുന്നു, അലാതചക്രം പോലെ (തീക്കൊള്ളി ചുറ്റൽ) ബാഹ്യാർത്ഥമില്ലാത്ത വെറും വിജ്ഞാനാഭാസം (ജ്ഞാനത്തിന്റെ അർത്ഥാകാരത്തിലുള്ള തോന്നൽ) ആകുന്നു ഈ പ്രപഞ്ചം. അതുകൊണ്ടു സർപ്പാഭാസം പോലെ അർത്ഥശൂന്യമാകുന്നു. അർത്ഥരൂപത്തിലില്ലാത്ത സർപ്പം തന്നെ സർപ്പമായി ഭാസിക്കുന്നതു നാം കാണുന്നുണ്ട്. അതു പോലെ ബാഹ്യമായ അർത്ഥാകാരമില്ലാത്ത ഈ പ്രപഞ്ചവും സ്വപ്നാർത്ഥം പോലെ അർത്ഥാകാരത്തിൽ ആഭാസിക്കുക മാത്ര മാണ്. അതു ക്ഷണികമായ വിജ്ഞാനാഭാസമാകയാൽ അർത്ഥ ശൂന്യമായ സ്വപ്നത്തിനു തുല്യമാകുന്നു. സർവ്വം ശൂന്യം, സർവ്വം ക്ഷണികം എന്ന് അവർ പറയുന്നുണ്ട്. വിജ്ഞാനവാദികൾ ഈ കാണുന്ന പദാർത്ഥങ്ങൾ നിറഞ്ഞ ജാഗ്രദ്വ്യവഹാരത്തെയും ശൂന്യം, പ്രാതിഭാസികമെന്നുതന്നെ പറയുന്നു. വേദാന്തം അതിനെ വ്യാവഹാരികസത്യമെന്നു പറയുന്നു. ഭ്രമസ്ഥലത്തി ലില്ലാത്ത സർപ്പജ്ഞാനം തന്നെ (അസദ്വിജ്ഞാനം) ഇതു സർപ്പ മെന്ന അർത്ഥാകാരത്തിൽ ഭാസിക്കുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ അസദ്വിജ്ഞാനം -ഇല്ലാത്ത ജ്ഞാനംതന്നെ ഈ കാണുന്ന ചരാചരാത്മകമായി അവഭാസിക്കുന്നു. അതു ക്ഷണികമാണ്. ഇതാണ് ശൂന്യവാദികളുടെ സ്വന്തം മുതൽ. ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന് അധിഷ്ഠാനകാരണമായ ജ്ഞാനസത്തയെ അവർ സ്ഥായി

യായി സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. ജ്ഞാനം സത്യം എന്ന് അവർ പറയുന്നില്ല. അസത്ത് എന്നുപറയുന്നു. ജ്ഞാനം സത്യമെന്നുപറഞ്ഞാൽ ശൂന്യവാദം മാഞ്ഞുപോകും. അവർ ജാഗ്രത്തിലുള്ള ബാഹ്യാർത്ഥം ശൂന്യമെന്നു സമർത്ഥിക്കുവാൻ സ്വപ്നദൃഷ്ടാന്തം സ്വീകരിക്കുന്നുവെന്നു മുൻപ് പറഞ്ഞുവല്ലോ. ജാഗ്രത്തും സ്വപ്നവും അവർക്ക് ഒരുപോലെ ഇല്ലാത്തതാണെങ്കിൽ സ്വപ്നദൃഷ്ടാന്തംകൊണ്ട് ഏതു ബാഹ്യാർത്ഥത്തെയാണ് ദൃഷ്ടാന്ത വിഷയമാക്കുന്നത്. രണ്ടും ഒരുപോലെ ശൂന്യമായാൽ ഏത്, ഏതിനെ ദൃഷ്ടാന്തീകരിക്കും. അതു സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നിട്ടും അവർ ദൃഷ്ടാന്തീകരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് അവരുടെ യുക്തിയിൽക്കൂടിത്തന്നെ ബാഹ്യാർത്ഥവാദം പുറത്തു വരുന്നുണ്ട്. വിജ്ഞാനം ക്ഷണികമെന്നുപറയുന്നവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ സംസ്കാരങ്ങൾ ഒരേ രൂപത്തിൽ നിലനിൽക്കില്ല. ക്ഷണത്തിൽ വിജ്ഞാനം നശിച്ചു വേറൊന്നായി ആഭാസിക്കുന്നു. സംസ്കാരം ഒന്നാകുന്നു, മാറുന്നില്ല എന്നു പറഞ്ഞാൽ അവരുടെ ക്ഷണികവാദം നശിക്കും. സർവ്വം ദുഃഖം, സർവ്വം ക്ഷണികം, സർവ്വം സ്വലക്ഷണം, സർവ്വം ശൂന്യം എന്നെല്ലാം പറയുന്നവരുടെ ഉപദേശം നിരർത്ഥകമാകാം. പറയുന്നവരും കേൾക്കുന്നവരും ക്ഷണത്തിൽ നശിക്കുകയും സംസ്കാരം സ്ഥിരമല്ലാതെ മാറുകയും ചെയ്യുന്നുവെങ്കിൽ ആർക്കാണ് മോക്ഷം ഉണ്ടാകുക? ആരാണ് ഉപദേശകൻ? വിജ്ഞാനം ക്ഷണികമായാൽ ഈ ക്ഷണത്തിലെ ശിഷ്യൻ അടുത്തക്ഷണത്തിൽ ഇല്ലാത്തവൻ. അപ്പോൾ ഇപ്പോഴത്തെ ഉപദേശംകൊണ്ട് അടുത്തക്ഷണത്തിലെങ്ങനെ ബന്ധമുക്തിയുണ്ടാകും? ബന്ധവും, മുക്തിയും ഒരധികരണത്തിലല്ല, രണ്ടധികരണങ്ങളിലായാൽ ആരു മുക്തനാകും? എന്തെന്നാൽ ആദ്യത്തെ ബദ്ധനല്ല രണ്ടാമത്തെ ക്ഷണത്തിലെ മുക്തൻ. ഇങ്ങനെ അവരുടെ ഉപദേശത്തിനു ബന്ധമുക്തി എന്ന പ്രയോജനമില്ലാതെ ഉപദേശാനർത്ഥക്യം വരും. സംസ്കാരങ്ങൾ ചിത്തത്തിൽ സ്ഥിരമല്ല എങ്കിൽ അതിനെ നിരോധിക്കുക, മാറ്റുക എന്ന പ്രയോജനം യോഗദർശനത്തിനില്ലാതാകും. യോഗത്തിന് നിരോധശക്തി ഉണ്ടാക്കുവാനുള്ള കഴിവുണ്ട് എന്ന് യോഗദർശനം പറ

യുന്നു. ബാഹ്യാർത്ഥവും അതിന്റെ സംസ്കാരങ്ങളും ചിത്തത്തിലുള്ളതിനാൽ യോഗദർശനം അതിനെ മാറ്റാനുപകരിക്കുന്നുവെന്ന് യോഗഭാഷ്യത്തിൽ പറയുന്നു. നമുക്ക് സ്ഥിരസ്ഥായിയായ സാക്ഷിജ്ഞാനമില്ലാതായാൽ നമ്മുടെ വ്യവഹാരങ്ങൾ ആകുലീഭവിക്കും. സ്ഥിരാധിഷ്ഠാനമില്ലാതായാൽ നമുക്ക് ഓർമ്മിക്കുവാനും അറിയാനും കഴിയാതെ പ്രത്യഭിജ്ഞയില്ലാതാകും. ആത്മജ്ഞാനം അസ്ഥായിയായാൽ സുഖദുഃഖഭോഗങ്ങളിൽ ആകസ്മികതയും അനാശ്വാസവുമുണ്ടാകാമെന്നു ഭാഷ്യകാരർ യുക്തിപൂർവ്വം പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. അതുമാത്രമല്ല, ക്ഷണികവിജ്ഞാനവാദികളുടെ സ്കന്ധവിജ്ഞാനം ശിഥിലീഭവിച്ചുപോകും. വിജ്ഞാനം അസത്ത്, ശൂന്യം ബാഹ്യാർത്ഥമില്ല എന്നു പറയുന്നവർക്ക് അശാന്തിയും അസുഖവും അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടിവരും എന്നത് ഗൗഡപാദകാരികയിലും പറയുന്നു. 'നൈതദബുദ്ധേന ഭാഷിതം'. ബുദ്ധമതം മൂന്നു കാലത്തിലും ഉള്ളതായ സത്യജ്ഞാനത്തെ സ്വീകരിച്ചില്ല. സത്യത്തിൽനിന്ന് അവർക്കുണ്ടായ വീഴ്ചതന്നെ അവരെ നിരീശ്വരവാദത്തിലേക്കു തള്ളിവിട്ടു. അവർ ശൂന്യതയിൽ മുങ്ങിപ്പോയി. ആ ശൂന്യമതം സ്വീകരിക്കരുത്. ഉപനിഷത്ത് മൂന്നുകാലത്തിലുമുള്ളതായ സാക്ഷിയെ (സത്യജ്ഞാനത്തെ) സ്വീകരിക്കുന്നു. ആ മതംതന്നെ നാം സ്വീകരിക്കണം.

എപ്പോഴും നാം അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സ്വയംപ്രകാശാത്മകമായ ആത്മജ്ഞാനത്തെ ത്യജിക്കാനോ മാറ്റാനോ ഒരിക്കലും സാധ്യമല്ല. ഞാനുണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്ന സംശയമോ, ഞാനല്ല വേറൊന്നാണ് എന്ന അസംഭാവനയോ, ഞാനില്ല എന്ന വിപരീതതയോ എന്നിൽ ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് സ്വതേ സിദ്ധമായ ആത്മസത്തയെ അന്യഥാകരിക്കാനോ പരിത്യജിക്കാനോ സാധ്യമല്ല. എന്നിരിക്കെ എങ്ങനെ ശൂന്യവാദം ഉണ്ടാകും? ശൂന്യമെന്ന് എങ്ങനെ പറയാം? ഞാൻ ഇല്ല എന്ന് ആരു പറയും? അനുഭവത്തെ എങ്ങനെ മറയ്ക്കും? അതുകൊണ്ട് ബൗദ്ധമതത്തെ അല്ല, ഉപനിഷത്തിൽപ്പറയുന്ന അദ്വൈതമതത്തെത്തന്നെ നാം അനുഭവിച്ചറിയണം. അതാണ് സനാതനമായ ഒരു മതം-അദ്വൈതം.

വ്യവഹാരത്തിൽ ബാഹ്യാർത്ഥം സ്വീകരിക്കുന്നില്ല എങ്കിൽ ഈ വ്യവഹാരവൈചിത്ര്യത്തിന് സമാധാനം പറയാൻ സാധിക്കില്ല എന്ന് കാരികയിൽ പറയുന്നുണ്ട്.

"പ്രജ്ഞപ്തേഃ സനിമിത്തത്വം അന്യഥാ ദ്വയനാശതഃ" രൂപം തുടങ്ങിയ വിഷയത്തിന്റെ ജ്ഞാനത്തിന് വെളുപ്പ്, ചുവപ്പ് എന്ന വൈചിത്ര്യം ഉണ്ടായിരിക്കണമെങ്കിൽ വിഭിന്നമായ ബാഹ്യാർത്ഥം ഉണ്ടായിരിക്കണം. ഈ ഭേദജ്ഞാനം ബാഹ്യാർത്ഥം ഉണ്ട് എന്നത് സിദ്ധമാക്കുന്നു. ബാഹ്യാർത്ഥം സ്വീകരിച്ചില്ല എന്നാൽ ഈ ഭേദജ്ഞാനം എന്തിനെ ആശ്രയിച്ച് എങ്ങനെ ഉണ്ടായി എന്നതിന് സമാധാനം പറയേണ്ടിവരും.

ശുദ്ധസ്ഫടികം ചുവന്നുകാണുന്നുണ്ട് എന്നുപറയുമ്പോൾ ചുവപ്പിന് നിമിത്തമായ ചുവന്നപുഷ്പം അവിടെ ഉണ്ടായിരിക്കണം. തീയിൽ ഒരാൾക്ക് കൈ പൊള്ളുന്നുണ്ടെങ്കിൽ ഉഷ്ണസ്പർശമുള്ളതായ അഗ്നി എന്ന ബാഹ്യാർത്ഥം അവിടെയില്ല എന്ന് ശൂന്യവാദി എങ്ങനെ പറയും? അനുഭവസിദ്ധമായ ബാഹ്യാർത്ഥം വ്യവഹാരത്തിലുള്ളപ്പോൾ ബാഹ്യാർത്ഥം ഇല്ല എന്ന് എങ്ങനെ പറയാം? അർത്ഥമോ ജ്ഞാനമോ ആദ്യം ഉണ്ടായത്? ഈ വിഷയം നമുക്ക് പിന്നീട് ചിന്തിക്കാം.

ബാഹ്യാർത്ഥം ശൂന്യമെന്നോ ഇല്ലാത്തതെന്നോ വേദാന്തം പറയുന്നില്ല, മിഥ്യ എന്നു പറയുന്നു. മിഥ്യാ, ശൂന്യം, ഇവയ്ക്കു രണ്ടിനും വിഭിന്നാർത്ഥങ്ങളാണ്. വേദാന്തം അനേകപ്രകാരത്തിലുള്ള ദ്വൈതവ്യവഹാരങ്ങളേയും ഫലങ്ങളേയും അതിന്റെ നിലയിൽ നിർത്തി പുലർത്തുന്നുണ്ട് എന്ന് മുമ്പ് പറഞ്ഞുവല്ലോ. ഈശ്വരസാക്ഷാത്കാരത്തിന് അന്ത്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനപ്രക്രിയയേയും വേദാന്തം സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. മിഥ്യാപദാർത്ഥത്തിന് അർത്ഥക്രിയാകാരിത്വം ഉണ്ട്. ശൂന്യത്തിന്നതില്ല. പ്രപഞ്ചം ശൂന്യമാണ്. വെറും ആഭാസമാണ് എങ്കിൽ, വിശക്കുന്ന ആളിന് ആഭാസാത്മകമായ ഭക്ഷണപദാർത്ഥംകൊണ്ട് തൃപ്തിയുണ്ടാകുമോ? ആഭാസാത്മകമായ ഭക്ഷണവും കടയിൽനിന്നും വാങ്ങിവരുന്ന ഭക്ഷണവും സമമാണോ? അർത്ഥക്രിയാകാര്യത്തിൽ രണ്ടിനും വ്യത്യസ്തത അനുഭവപ്പെടുന്നില്ലേ? അതുകൊണ്ടുതന്നെ

ഹർഷമിശ്രൻ പറയുന്നു പ്രപഞ്ചം ശൂന്യമല്ല ജ്ഞാനവും ബാഹ്യാർത്ഥവുമുണ്ട്. അർത്ഥം മിഥ്യയോ അനിർവചനീയമോ എന്നത് വിഷയാന്തരം.

ജ്ഞാനമോ അർത്ഥമോ ഏതാണ് വ്യവഹാരത്തിന്റെ ഉപപാദകം (സാധകം) എന്നതാണ് നാം അറിയേണ്ടത്. അതിലും സത്യമായ ജ്ഞാനമോ (ജ്ഞാനം സത്) അസദ് വിജ്ഞാനമോ വ്യവഹാരത്തെ സിദ്ധം ചെയ്യുന്നത്? ശൂന്യവാദികൾ അസദ്വിജ്ഞാനത്തെ ഈ പ്രപഞ്ചവ്യവഹാരത്തിന്റെ ഉപപാദകമെന്ന് പറയുന്നുണ്ട്. അതു മുമ്പ് പറഞ്ഞുവല്ലോ. വേദാന്തത്തിന് ആ വാദം സമ്മതമല്ല. അധിഷ്ഠാനവും കല്പിതവും രണ്ടും അസത്യമായാൽ കല്പനാനിവൃത്തി എങ്ങനെയുണ്ടാവും? അധിഷ്ഠാനം സത്യമായാൽ മാത്രമേ കല്പിതപദാർത്ഥങ്ങളെ മാറ്റാൻ കഴിയുന്നുള്ളു എന്നത് സ്വപ്നം, രജ്ജുസർപ്പം എന്നീ ഉദാഹരണങ്ങളിലൂടെ മനസ്സിലാകുന്നുണ്ട്. അസദ്വിജ്ഞാനം അധിഷ്ഠാനമാകാത്തതുകൊണ്ട് ആകാശകുസുമത്തിന്റെ സൗരഭ്യം എന്നതുപോലെ ആശ്രയാസിദ്ധമായിപോകുന്നു. ജ്ഞാനം സത് -സത്യമായ ജ്ഞാനം തന്നെ പദാർത്ഥവ്യവഹാരത്തെ സിദ്ധം ചെയ്യുന്നത്.

നാമൊരു പദാർത്ഥത്തെ അറിയുന്നുവെന്നു പറഞ്ഞാൽ അറിവ് ആ പദാർത്ഥത്തിന്റെ അജ്ഞാനത്തെ മാച്ച് മാറ്റിക്കളയുകയാണ് എന്നുതന്നെ പറയേണ്ടിവരും. അജ്ഞാനത്തെ എടുത്തുകളയുക എന്നത് ജ്ഞാനത്തിന്റെ സ്വതഃസിദ്ധമായ സ്വഭാവമാണ്. അർത്ഥപ്രകാശത്വംതന്നെ ജ്ഞാനം എന്നത് പിന്നീട് മനസ്സിലാക്കാം. അതുകൊണ്ട് ശാസ്ത്രം ജ്ഞാനത്തെ 'സംവൃതിസത്വം' എന്നു പറയുന്നു. അജ്ഞാനത്തെ സംവരണം ചെയ്യുക വിഴുങ്ങിക്കളയുക-എടുത്തുകളയുക എന്ന് അർത്ഥമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് വ്യവഹാരത്തെ സിദ്ധം ചെയ്യുന്നത് ജ്ഞാനമാകുന്നു, പദാർത്ഥമല്ല. ആ ജ്ഞാനം സത്യമാവുകയാൽ ജ്ഞാനം സത് എന്നു പറയുന്നു. ഈ വിഷയം ശൂന്യവാദികൾ സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. സ്വീകരിച്ചാൽ ശൂന്യവാദം ഇല്ലാതാകുന്നു. സ്വപ്നാർത്ഥംപോലെ ഇല്ലാത്ത പദാർത്ഥത്തെ ജ്ഞാനം പ്രകാ

ശിപ്പിക്കുന്നുവെങ്കിൽ ആ ജ്ഞാനത്തെ മറ്റൊരു ജ്ഞാനം പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു എന്ന് പറയേണ്ടിവരും. ഇങ്ങനെ അനവസ്ഥ ഉണ്ടാകും. ഇല്ലാത്ത മുയൽക്കൊമ്പ്, വന്ധ്യാപുത്രൻ മുതലായതിനെയും പ്രകാശിപ്പിക്കേണ്ടിവരും. അപ്പോൾ വ്യവഹാരം വ്യാകുലമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ശൂന്യവിജ്ഞാനത്തിന് അർത്ഥപ്രകാശകത്വം സിദ്ധമാകുന്നില്ല. ജ്ഞാനവും അർത്ഥവും ഒരിക്കലും ഒന്നാകുന്നില്ല. ജ്ഞാനം ഭാസിക്കാതിരിക്കുമ്പോഴും അർത്ഥം ഉണ്ടായിരിക്കുന്നതുകൊണ്ടും ജ്ഞാനത്തിൽനിന്നും അർത്ഥം വേറൊന്നുതന്നെ. വേദാന്തം ജ്ഞാനത്തെ 'എപ്പോഴുംഉള്ള സത്യം' എന്നു പറയുന്നു. ജ്ഞാനംതന്നെ പദാർത്ഥവ്യവഹാരത്തിന് ഉപപാദകം. വ്യവഹാരത്തെ സിദ്ധംചെയ്യുന്നത് പദാർത്ഥമല്ല. സർപ്പത്തെ അറിയാത്ത ഒരാൾ സർപ്പത്തിന്റെ അടുത്തുകൂടി കടന്നുപോയി. സർപ്പജ്ഞാനം ഇല്ലാത്തതിനാൽ ഭയം മുതലായ വ്യവഹാരം ഉണ്ടായില്ല. പദാർത്ഥം അവിടെ ഉണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിലും വ്യവഹാരത്തെ സിദ്ധംചെയ്യുന്നില്ല. ഇതിൽനിന്നും വ്യവഹാരത്തിന്റെ ഉപപാദകം സത്യമായ ജ്ഞാനംതന്നെ എന്നുറപ്പിച്ചു പറയാം. എന്നാൽ ഒരു കാര്യം ഇവിടെ ഓർമ്മിക്കണം. അർത്ഥാവച്ഛിന്നമായ (വൃത്ത്യവച്ഛിന്നമായ) ജ്ഞാനംതന്നെ വ്യവഹാരത്തെ സിദ്ധം ചെയ്യുന്നത്. വ്യവഹാരം ജ്ഞാനത്തിൽനിന്നുതന്നെ സിദ്ധമായി എങ്കിൽ ആ ജ്ഞാനം എങ്ങനെ ഉണ്ടായി എന്നു ചോദ്യം ഉണ്ടാകും. ജ്ഞാനം സ്വതഃസിദ്ധമോ അതോ വേറൊന്നിൽനിന്നു സിദ്ധമായതോ? ഇവിടെ ഖണ്ഡനകാരൻ സമാധാനം പറയുന്നു: 'വിജ്ഞാനം താവത് സ്വപ്രകാശം സ്വത ഏവ സിദ്ധസ്വരൂപം'.

മുമ്പു പറഞ്ഞതായ ജ്ഞാനം (നമ്മുടെ അറിവ്) സ്വപ്രകാശവും, സ്വപ്രകാശകമാകയാൽ സ്വതഃസിദ്ധവും സ്വസംവേദ്യവുമാകുന്നു. വേറൊന്നിൽനിന്നും ജ്ഞാനം പകർന്നാൽ അതിന് സ്വപ്രകാശമാകാൻ സാധ്യമല്ല. അതിന് പ്രകാശം കൊടുക്കുന്നത് വേറൊന്ന്, ഇങ്ങനെ അനവസ്ഥാദോഷം ഉണ്ടാകും. സ്വപ്രകാശത്തെ സിദ്ധം ചെയ്യാനും, എതിർക്കാനും ഉപയോഗിക്കുന്ന സാധനം അസ്വപ്രകാശമാകും. അങ്ങനെ ആയാൽ പ്രകാശത്തെ

തമസ്സുകൊണ്ട് എതിർക്കുന്നതുപോലെ ആകും. അത് സ്വയം അസ്തമിച്ചുപോകും. യാതൊരു പ്രമാണവ്യവഹാരത്തിനും വഴി കൊടുക്കാതെ സുഷുപ്തിയിൽ സ്വയം പ്രകാശിക്കുന്ന സ്വതഃ സിദ്ധമായ ആത്മജ്ഞാനത്തെ ഇല്ല എന്നു പറയുവാനോ എതിർക്കുവാനോ എങ്ങനെ സാധിക്കും? സമാധിസ്ഥിതരായ യോഗികളുടെ സ്വാനുഭവത്തെ ശൂന്യമെന്ന് ആരു പറയും? സുഷുപ്തിക്കുശേഷം ഉണർന്നു പ്രവർത്തിക്കുന്ന പ്രമാണവ്യവഹാരം പിതാവിനെ പുത്രനെന്നപോലെ അധിഷ്ഠാനമായ ആത്മാവിനെ എങ്ങനെ സിദ്ധം ചെയ്യും? വിറകിനെ ജ്വലിപ്പിക്കുന്ന അഗ്നിയെ അത് എങ്ങനെ എരിക്കും വിഷയമാക്കും. സ്വയം സിദ്ധപ്രകാശമായ ആത്മബോധത്തെ പ്രമാണവ്യവഹാരംകൊണ്ട് സിദ്ധം ചെയ്യേണ്ടതില്ല. സിദ്ധംചെയ്യാൻ സാധ്യവുമല്ല.

'സ്വതഃസിദ്ധഭാവാത്' എന്നു ശങ്കരാചാര്യർ സമർത്ഥിക്കുന്നുണ്ട്. സ്വതേ തിളങ്ങിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ആത്മജ്യോതിസ്സിനെ വിസ്മരിക്കാൻ ആർക്കു സാധിക്കും. സംശയം മുതലായ ദോഷങ്ങൾ നീങ്ങിപ്പോയ ജ്ഞാനിയിൽ പരിപൂർണ്ണമായ വിജ്ഞാനം പ്രകാശിക്കുന്നുണ്ട്. അതിൽനിന്നും ആ ജ്ഞാനം, ആനന്ദം മുമ്പേ തന്നെ ജിജ്ഞാസുവിൽ ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് നമുക്ക് മനസ്സിലാക്കാം. ആത്മബോധത്തിലുള്ള സ്വതഃപ്രകാശതയാണ് എല്ലാവർക്കും ഞാനുണ്ട്, ഞാനാകുന്നു എന്ന ബോധത്തിനു കാരണം. സ്വതഃപ്രകാശമായ ആത്മാവ് ഇങ്ങനെ സ്വതഃസിദ്ധമാകയാൽ പ്രമാണവ്യവഹാരം വഴി അതിനെ സിദ്ധം ചെയ്യേണ്ടതില്ല. ജഡമായ പദാർത്ഥങ്ങൾക്കാണ് പ്രമാണവ്യവസ്ഥയുടെ ആവശ്യമുണ്ടാകുന്നത്. ആത്മാവ് സ്വതഃസിദ്ധമാകയാൽ അതിനെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ടുമാത്രമേ പദാർത്ഥവ്യവഹാരം സിദ്ധമാകുന്നുള്ളൂ എന്ന് ഉപനിഷത്തുക്കൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

നമുക്ക് ഒരു പദാർത്ഥത്തെ പ്രമാണവ്യവഹാരത്തിൽക്കൂടി സിദ്ധം ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കാം. നേത്രം മുതലായ പ്രമാണംകൊണ്ടുതന്നെ നാം ഒരു രൂപം കാണുന്നു എന്നു വിചാരിക്കുക. പ്രമാണവ്യവഹാരത്തിൽ മർക്കടമുഷ്ടി പിടിച്ച പണ്ഡിതനോട് ഒന്ന് ചോദിച്ചു നോക്കാം. ഈ പ്രമാണവ്യവഹാരം നിങ്ങൾക്ക്

എങ്ങനെ സിദ്ധിച്ചു? ആദ്യമേ സിദ്ധമായിരുന്ന പദാർത്ഥത്തെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെയാണോ നിങ്ങളുടെ പ്രമാണവ്യവഹാരം സിദ്ധമായത്? അതോ ആദ്യം സിദ്ധമായിരുന്ന പ്രമാണവ്യവഹാരത്തെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ട് പദാർത്ഥം സിദ്ധമായതാണോ? എങ്ങിനെയാണ് എന്ന് നിങ്ങൾ പറയണം.

പ്രമാണത്തെ സിദ്ധം ചെയ്യുന്നതിന് ആദ്യമേ പ്രമേയ പദാർത്ഥം വേണ്ടിവരുന്നുണ്ട്. പ്രമേയത്തെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ടു മാത്രമേ പ്രമാണത്തിന് നിലനിൽപ്പ് വരുന്നുള്ളു. അതുപോലെ പ്രമാണത്തെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ടുമാത്രമേ പ്രമേയത്തിനും നിലനിൽപ്പ് വരുന്നുള്ളൂ. ഒന്ന് മറ്റൊന്നിനെ ആശ്രയിച്ച് സിദ്ധമാകുമ്പോൾ പ്രമാണപ്രമേയവ്യവഹാരത്തിൽ അന്യോന്യാശ്രയം എന്ന ദോഷം വരുന്നു. പ്രമാണപ്രമേയ സിദ്ധികൾ ഇല്ലാതാകുന്നു. ഇങ്ങനെയായാൽ പദാർത്ഥസിദ്ധിയും വ്യവഹാരവും വ്യാകുലീഭവിച്ചുപോകും, അസ്തമിച്ചു പോകും. പ്രമേയപദാർത്ഥസിദ്ധി ഉണ്ടാക്കാത്ത പ്രമാണത്തിനും പ്രമാണമുണ്ട് എന്നു പറയുകയാണെങ്കിൽ നേരെമറിച്ച് പ്രാമാണ്യം സിദ്ധിക്കാത്ത പദാർത്ഥത്തിനും പ്രമേയത്വമുണ്ട് എന്നും പറഞ്ഞുകൂടെ? അങ്ങനെ പ്രമാണത്തിന്റെ സദ്ഭാവത്തിന് പ്രാമാണ്യത്തിന്റെ ആവശ്യമില്ല (പ്രമാണം ഉണ്ട് എന്നു പറയുവാൻ വേറൊരു പ്രമാണവും വേണ്ട.) പ്രമാണം ഇല്ലാത്ത പ്രാമാണ്യംകൊണ്ട് പ്രമേയപദാർത്ഥം സിദ്ധമാകുന്നുവെങ്കിൽ ഇങ്ങനേയും പറയാം. ഈ മുമ്പിൽ ഇരിക്കുന്ന കുടം (പ്രമേയം)ഇല്ലാത്തത് ഇല്ല എന്നു പറയുവാനും പ്രമാണത്തിന്റെ ആവശ്യമില്ല. ഇല്ലാത്ത പ്രമാണംകൊണ്ട് കുടം ഉണ്ട് എന്നു പറയുന്നു. അതുപോലെ ഉള്ള കുടത്തിനെ ഇല്ലാത്തത് എന്നു പറയുവാനും പ്രമാണം വേണ്ട. ഉള്ളതിനെ ഇല്ലാത്തത് എന്ന് എന്തുകൊണ്ട് പറഞ്ഞുകൂടാ? ഇതിനും സമാധാനം പ്രമാണ പ്രമേയ വ്യവഹാരം സിദ്ധം ചെയ്യുന്ന പണ്ഡിതൻ നിശ്ചയിച്ചു പറയണം. കുരങ്ങ് സർപ്പത്തെ പിടിച്ചതുപോലെയാണ് പ്രമാണപ്രമേയ വ്യവഹാരം. ഇങ്ങനെ പ്രമാണവ്യവഹാരത്തിൽ അന്യോന്യാശ്രയം, അനവസ്ഥ മുതലായ ദോഷങ്ങൾ നിമിത്തം വ്യാകുലത സംഭവിച്ചാൽ വസ്തുസിദ്ധിയില്ലാതാകും. വ്യവഹാ

രപ്രാമാണ്യം സിദ്ധമാകാതെ മൂകീഭാവാവസ്ഥയെത്തന്നെ ആശ്രയിക്കേണ്ടതായും വരും.

പണ്ഡിതന്മാർ എന്തിനായിട്ട് ഈ വാദകോലാഹലത്തിന് ഇറങ്ങുന്നു? പ്രമാണപ്രമേയസത്തയെ നിർവ്വചിച്ചു നിശ്ചയിക്കാൻ സാധ്യമല്ല. പല ദോഷങ്ങളും വരും. ഈ ദോഷാകുലാവസ്ഥയിൽ യാതൊരു പ്രമാണത്തെയും ആശ്രയിക്കാതെ സ്വതേ ആത്മസിദ്ധി ഉണ്ടാകുന്നു എന്ന് വേദാന്തം പറയുന്നു: 'അത്രായം പുരുഷഃ സ്വയം ജ്യോതിഃ' - ആത്മാവ് സ്വപ്രകാശമാകയാൽ സ്വതഃസിദ്ധമാകുന്നു എന്നതു ഖണ്ഡനകാരനും സമർത്ഥിക്കുന്നു. "സ്വതഃസിദ്ധസ്യ ജ്ഞാനസ്യ ദുരപഹ്നവത്വാത് സ്വപ്രാകാശാംഗീകാരാദേവ സർവ്വേ ദോഷാഃ നിവൃത്താഃ".

ജ്ഞാനം ഒന്നുമാത്രം സ്വതഃസിദ്ധമായത്. അതിനെ സിദ്ധമാക്കാൻ പ്രമാണത്തെ തപ്പിപ്പിടിക്കാൻ പോകരുത്. അത് സ്വാനുഭവവേദ്യമാകുന്നു. അനുഭവത്തെ ഒളിക്കാനോ, ഇല്ല എന്നു പറയാനോ സാധ്യമല്ല. ഇല്ല എന്നു പറയുന്നവരുടെയും ആത്മാവ് സ്വതഃസിദ്ധമായ ജ്ഞാനമാകുന്നു. സത്യമായ ജ്ഞാനം സ്വതഃസിദ്ധമായിരിക്കുമ്പോൾ അതുതന്നെയാകുന്നു ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സകലപ്രമാണപ്രമേയവ്യവഹാരങ്ങളുടെയും ഉപപാദകം. എല്ലാ പ്രമാണങ്ങൾക്കും മുമ്പേ അത് സ്വതഃസിദ്ധമായിരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അതിന്റെ പിന്നിൽ വ്യവഹാരം സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട്. സർപ്പം പ്രതിഭാസിക്കുന്നതിനുമുമ്പേ അതിന്റെ അധിഷ്ഠാനമായ കയറ് സ്വതഃസിദ്ധമായിരിക്കുന്നതുപോലെ ദ്വൈതവ്യവഹാരം ഉണ്ടാകുന്നതിനുമുമ്പുതന്നെ അതിന്റെയും ഉപപാദകമായ ജ്ഞാനസത്യം ഉണ്ടായിരുന്നു. സുഷുപ്തിക്കുശേഷം നമുക്ക് അതു വ്യക്തമായി മനസ്സിലാകുന്നുണ്ട്.

ഇത്രയും വിശദീകരിച്ചതിൽനിന്നും സ്വതഃസിദ്ധമായ ആത്മജ്യോതിസ്സ്, ബാഹ്യാർത്ഥമായ പ്രപഞ്ചം - ഇവയെത്തന്നെ ദൃക്-ദൃശ്യം, ചേതനം-ജഡം, സത്യം-അസത്യം, ജ്ഞാനം - അജ്ഞാനം എന്നിങ്ങനെ രണ്ടായി വിഭജിച്ചു ശാസ്ത്രം വിചാരം ചെയ്യുന്നുവെന്നതു മനസ്സിലാക്കാം.

ജിജ്ഞാസുവിന്റെ സംശയനിവാരണത്തിനായി

ശാസ്ത്രാർത്ഥപ്രക്രിയയെ വിവേചനം ചെയ്യുന്നതിന് വേദാന്തം പ്രാതിഭാസികം, വ്യാവഹാരികം, പാരമാർത്ഥികം എന്ന് മൂന്നു പ്രകാരത്തിൽ സത്യത്തെ തരംതിരിച്ചു കാണിക്കുന്നു. ആ സത്യത്തെ മനസ്സിലാക്കാനുള്ള മാർഗ്ഗദർശനമാണ് ആഭാസവാദം മുതലായതിൽകാണാനുള്ളത്. ഈ പ്രപഞ്ചം അർത്ഥശൂന്യമായ ആഭാസംആകുന്നു. കയറിൽ ഭാസിച്ചിരിക്കുന്ന സർപ്പം പോലെയുള്ളതോന്നൽ മാത്രമാകയാൽ അതു കയറിൽവിലയിച്ചുപോകുന്നു. അതുപോലെ ആത്മാവിൽ അവഭാസിച്ചുകാണുന്ന ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചവും അതിന്റെ അധിഷ്ഠാനമായ ആത്മാവിന്റെ ജ്ഞാനോദയത്തിൽ തനിയേ ഇല്ലാതാകുന്നുണ്ട്. അദ്വൈതമായ അതിന്റെ ആത്മാവ് അവശേഷിക്കുന്നുവെന്ന് ആഭാസവാദം പറയുന്നു. ഈ ആഭാസവാദത്തിൽ ദോഷംകാണുന്ന മറ്റുചിലർ ശൂന്യവാദികളുടെ പ്രപഞ്ചംപോലെത്തന്നെബാഹ്യാർത്ഥരഹിതമാണെന്നതിനാൽ ഈ ആഭാസവാദാനുസാരം വ്യാവഹാരികസത്യം സിദ്ധമാകുന്നതല്ല എന്നു പറയുന്നു. ആഭാസമായ സർപ്പത്തിന് ആകാരവും, അർത്ഥവും ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ടുതന്നെ അതിന്റെ ഛായയെ പിടിക്കാനും സാദ്ധ്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് അതു മൂന്നുകാലത്തിലുമില്ലാത്തതായ ശശശൃംഗംപോലെ തുച്ഛം (ശൂന്യം) തന്നെ. ഈ വാദത്തിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന് വ്യാവഹാരികസത്ത ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ഇതിൽനിന്നും വിലക്ഷണമായ രണ്ടാമതൊരുവാദമുണ്ടായി. അതിനെപ്രതിബിംബവാദമെന്നുപറയുന്നു. ബിംബംതന്നെ ഉപാധിയിൽക്കൂടി കാണപ്പെടുമ്പോൾ അത് പ്രതിബിംബമാകുന്നു. ഇതിൽ ആഭാസവാദത്തിൽനിന്നും വിലക്ഷണമായ വ്യാവഹാരികതയുണ്ട്. ബാഹ്യാർത്ഥമുണ്ടെന്നും പറയാം. പ്രതിബിംബത്തിനും ഛായയുണ്ട്. അതിന്റെ ഛായയേയും പിടിക്കാം(ഫോട്ടോ എടുക്കാം)ബിംബംതന്നെ ഉപാധിയിൽക്കൂടി പ്രതിബിംബമായി 'ഉപാധേഃ പ്രതിബിംബപക്ഷപാതിത്വം'എന്നനിയമമനുസരിച്ച് മുഖത്തിന്റെയും അതിന്റെ പ്രതിബിംബത്തിന്റെയും മധ്യത്തിലിരിക്കുന്നകണ്ണാടിയുടെ സ്വഭാവഗുണങ്ങൾബിംബത്തിലല്ല, പ്രതിബിംബത്തിലാണ്കൂടുതൽ പകരുന്നത്. അതു ഉപാധിസ്വഭാവമാകുന്നു; അതുതന്നെയാകുന്നു

ജീവനിലും ജഗത്തിലും, പരമാത്മാവിൽനിന്നും വൈലക്ഷണ്യ മുണ്ടാകുവാൻ കാരണം. അത് അവിദ്യയോ, ബുദ്ധിയോ ആയ ഉപാധിയിൽ പതിഞ്ഞ ചൈതന്യത്തിലാണ് സ്വന്തം സ്വഭാവത്തെ കൂടുതൽ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ഇതാകുന്നു ഉപാധിയുടെ പ്രതി ബിംബപക്ഷപാതിത്വം എന്ന് അറിയേണ്ടത്. പക്ഷപാതിത്വം എന്നതിന് കാര്യജനകത്വം എന്നർത്ഥമുണ്ട്. പ്രതിബിംബത്തിൽ ആഭാസവൈലക്ഷണ്യതയും വ്യവഹാരസത്തയും കാണപ്പെടു ന്നുണ്ട് എന്ന് സർവ്വജ്ഞമുനി മുതലായ പ്രതിബിംബവാദികൾ സമർത്ഥിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രതിബിംബത്തിൽക്കൂടെ ബിംബത്തെ എളുപ്പം മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുമെന്നും അതിനാൽ ജീവ നിൽക്കൂടി പരമാത്മാവിനെ അറിയുവാൻ പ്രതിബിംബവാദം വളരെ ഉപയുക്തമാണ് എന്നും പറയുന്നു. ബിംബം തന്നെയാണ് അവസ്ഥാന്തരത്തിൽ പ്രതിബിംബമായറിയപ്പെടുന്നത് എന്ന് ഈ വാദികൾ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ഇനിയും ചില വാദങ്ങൾ ശാസ്ത്ര കാരന്മാർ കാണിക്കുന്നുണ്ട്. ഗൗഡപാദാചാര്യരും യോഗവാസി ഷ്ഠവും കല്പനാവാദം, ദൃഷ്ടിസൃഷ്ടിവാദം, ഏകജീവവാദം മുതലായതും ഉന്നയിക്കുന്നുണ്ട്. വാചസ്പതിമിശ്രൻ അവച്ഛേ ദകവാദം സ്വീകരിക്കുന്നു. അവിദ്യാവച്ഛിന്നനായ പരമാത്മാവു തന്നെ ജീവൻ എന്നു പറയുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധിഭേദവും ദേഹഭേദവും മറ്റും കൊണ്ട് ജീവഭേദം ഉണ്ടാകാം. ഇങ്ങനെ പലതരത്തിലുള്ള പ്രക്രിയകൾവഴി ജിജ്ഞാസുവിന് ആത്മബോധം പകർന്നുകൊ ടുക്കുവാൻ ശാസ്ത്രം ഉത്സാഹിക്കുന്നു. ഒന്നിൽ അനേകപ്രകാ രത്തിലുള്ള വാദം കല്പിക്കാമെങ്കിലും അതിന്റെ അധിഷ്ഠാന ത്തിന് യാതൊരു ഭേദവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഏതൊരു പ്രക്രിയ യാണ് അനുകൂലം എന്നു തോന്നുന്നത് അതുവഴി ജിജ്ഞാസു സംശയനിവൃത്തി ഉണ്ടാക്കണം. ശാസ്ത്രാർത്ഥം മനസ്സിലാ ക്കണം എന്നതിൽമാത്രമേ ശാസ്ത്രം താത്പര്യപ്പെടുന്നുള്ളൂ.

ആത്മാവിന് രൂപമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് പ്രതിബിംബം സിദ്ധമാ കുന്നില്ല എന്ന് ആഭാസവാദം ഉന്നയിക്കുന്ന വാർത്തികകാരർ മുതലായവരും, ആഭാസം ശൂന്യമാകയാൽ ജഗത്തിൽ ശൂന്യവാദം വരാം അതുകൊണ്ട് ആഭാസവാദം അനുചിതമെന്ന് വാചസ്പതി

മുതലായവരും പറയുന്നു. ഘടാകാശം പോലെ അവിദ്യോപഹിതനായ പരമാത്മാവുതന്നെ ജീവാത്മാവ്. അവിദ്യാനിവൃത്തിക്കായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ജീവാത്മാവ് വേറൊന്നല്ല എന്ന് അവച്ഛേദവാദം പറയുന്നു. ഈ പറഞ്ഞ വാദങ്ങൾക്ക് പരസ്പരം കുറച്ച് ഭേദങ്ങളുണ്ടെന്ന് സമ്മതിക്കേണ്ടിവരും. എങ്കിലും അവിദ്യാവസ്ഥയിലുള്ള പരമാത്മാവുതന്നെ ജീവാത്മാവ് എന്ന വസ്തുത എല്ലാ വാദത്തിലും ഒന്നുപോലെ സത്യമാകുന്നു. അവിദ്യാഗുണങ്ങളെ സ്വന്തമാക്കിയതുപോലുള്ള അവസ്ഥതന്നെ ബന്ധനം എന്നും അതിന്റെ നിവൃത്തിതന്നെ മോക്ഷം എന്നും എല്ലാ വാദികളും സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ വാദങ്ങളുടെ പാരമാർത്ഥികമായ ലക്ഷ്യം ശുദ്ധമായ പരമാത്മാവ് സച്ചിദാനന്ദഘനം തന്നെ എന്നതിൽ ആർക്കും അഭിപ്രായവ്യത്യാസമില്ല. ഈ കാണപ്പെടുന്ന ജീവഭാവത്തിന്റെ കാല്പനികതയെയും ഭിന്നമാണെന്നു തോന്നപ്പെടുന്ന ജീവന്റെയും ഈശ്വരന്റെയും ഐക്യത്തെയും ദ്വൈതഭേദത്തിന്റെ നിവൃത്തിയെയും എല്ലാ വാദങ്ങളും ഏകകണ്ഠമായി സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. ആഭാസവാദവും പ്രതിബിംബവാദവും രൂപം മാറിവന്നതാണ് വിവർത്തവാദം. ശാസ്ത്രതാല്പര്യം മനസ്സിലാക്കുക എന്നതാണ് ഈ വാദങ്ങളുടെ താല്പര്യം. അതല്ലാതെ വാദത്തിൽമാത്രം താല്പര്യം കാണിക്കരുതെന്ന് നാം മനസ്സിലാക്കണം.

ഇത്രയും വിശദീകരണത്തിൽനിന്ന് ബാഹ്യാർത്ഥം എന്ന ദ്വൈതസൃഷ്ടിയുണ്ട്, ആത്മാവിന്റെ നിരീക്ഷണപൂർവ്വകമായ അനേകാത്മകത ഉണ്ട് എന്ന് ഉപനിഷത്തും പറയുന്നു. അതിന് അധിഷ്ഠാനം സ്വതഃസിദ്ധമായ അജ്ഞാനമാണെന്നതും വ്യക്തമായി. പദ്യത്തിന്റെ പൂർവ്വാർദ്ധത്തിൽ ബാഹ്യാർത്ഥമുണ്ട്. അതിന് വ്യാവഹാരിക സത്യത്വവുമുണ്ടെന്നു പറഞ്ഞു.

ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ-മുമ്പു പറഞ്ഞതായ ബാഹ്യാർത്ഥത്തിന് അവസ്ഥാന്തരത്തിൽ നിഷേധം-(മിഥ്യാത്വം) വരുന്നുണ്ട്. അതിന് സ്വപ്നദൃഷ്ടാന്തം ഉന്നയിക്കുന്നു. സ്വപ്നദൃശ്യങ്ങൾ വിലയിച്ചുപോയാലും സ്വപ്നദ്രഷ്ടാവ് സത്യമായിരിക്കുന്നതുപോലെ ജാഗ്രത് അവസ്ഥയിലുള്ള പദാർത്ഥങ്ങളുടെ വിലയത്തിലും

അതിന്റെ ദ്രഷ്ടാവായ സാക്ഷിജ്ഞാനം അവശേഷിക്കുന്നു. ഭ്രമം ഉള്ളതുകൊണ്ടാണ് പ്രാതിഭാസികമായ സ്വപ്നാർത്ഥവും രജ്ജു സർപ്പവും സിദ്ധമാകുന്നത് എന്നത് നിർവ്വിവാദമാണ്. ഭ്രമം നിമിത്തം ഉണ്ടാകുന്നതായ കാര്യങ്ങളെല്ലാം അസത്യമാണ്. കാര്യ കാരണങ്ങൾ (ഉപാദാന ഉപാദേയങ്ങൾ) രണ്ടും സമാന ധർമ്മങ്ങൾ ഉള്ളവയായിരിക്കും. മണ്ണ്, കുടം എന്നിവയിൽ മണ്ണിന്റെ സാമാന്യധർമ്മം രണ്ടിലും കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. രജ്ജു സർപ്പം, സ്വപ്നാർത്ഥം ഈ കാര്യങ്ങൾ മിഥ്യാപദാർത്ഥങ്ങൾ ആകയാൽ അതിന്റെ കാരണമായ ഭ്രമവും (ഭ്രാന്തിജ്ഞാനം) അർത്ഥശൂന്യമായ മിഥ്യതന്നെ എന്നതും നിശ്ചയിക്കാം. ഈ നിയമം വെച്ചുനോക്കിയാൽ ഭ്രാന്തിജ്ഞാനം (ഭ്രമം) എന്ന കാര്യ ത്തിനും കാരണം ഉണ്ടാവണം. അതും ഭ്രമത്തിന്റെ സമാനധർമ്മി തന്നെയായിരിക്കണം. 'കാര്യനിയതപൂർവ്വവൃത്തി'യെയാണ് കാരണം എന്നു പറയുന്നത്. ഭ്രമജ്ഞാനത്തിന്റെ നിയതപൂർവ്വ വൃത്തിയായ കാരണം എന്താകുന്നു? ഭ്രമജ്ഞാനവും അതിന്റെ കാരണവും യഥാർത്ഥജ്ഞാനമാകുന്നതല്ല. ഭ്രമജ്ഞാനത്തിന്റെ കാരണം അയഥാർത്ഥജ്ഞാനം (അജ്ഞാനം) ആകുന്നു എന്നത് സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട്. കയറിന്റെ അജ്ഞാനംകൊണ്ട് ഭ്രമം ഉണ്ടാ യി. ഭ്രമത്തിൽനിന്നും വീണ്ടും അയഥാർത്ഥമായ സർപ്പമുണ്ടാ യി. ആ സർപ്പത്തിലും അജ്ഞാനമുണ്ട്. അത് അജ്ഞാനത്തിന്റെ ശരീരമാകുന്നു എന്നത് നിസ്സംശയം മനസ്സിലാക്കാം.

കാര്യകാരണഭാവങ്ങൾക്ക് സമാനതയുള്ളതുകൊണ്ട് ഭ്രാന്തി ജ്ഞാനത്തിന്റെ കാര്യങ്ങൾ മിഥ്യയാകുന്നതുപോലെ ഭ്രാന്തി ജ്ഞാനവും അതിന്റെ കാരണമായ അജ്ഞാനവും മിഥ്യയാകു ന്നുവെന്നതും മനസ്സിലാക്കാം. അധിഷ്ഠാനജ്ഞാനോദയത്തിൽ അജ്ഞാനവും അതിന്റെ കാര്യവും മാറിപ്പോകുന്നുണ്ട് എന്നത് രജ്ജുസർപ്പദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ അനുഭവപ്പെടുന്നു. കയറിൽ പ്രതീ തമായ സർപ്പത്തിൽ ഭ്രാന്തിജ്ഞാനം സ്വീകരിക്കേണ്ടിവരുന്നു. എന്നാൽ ഭ്രാന്തിജ്ഞാനത്തിനും ഉപാദാനകാരണം സ്വീക രിക്കേണ്ടിവരും. ആ കാരണം അജ്ഞാനം ആകുന്നുവെന്നതും നിസ്തർക്കം മനസ്സിലാക്കാം.

സത്യമാണെന്ന് ഉറച്ചു മാനിച്ചിരിക്കുന്ന ഈ ജാഗ്രത്കാലവ്യവഹാരങ്ങളുടെ സ്വഭാവം എന്താകുന്നു? ഞാൻ മനുഷ്യൻ, കർത്താവ്, ഭോക്താവ് എന്നു തുടങ്ങിയ ശൃംഖലാബദ്ധമായ വ്യവഹാരങ്ങളും ഭ്രമംകൊണ്ട് ഉണ്ടായതാണെന്ന് ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നു. ഇതാകുന്നു നമ്മുടെ പ്രകൃതവിഷയം. അതിനെയാണ് ഗുരുപാദങ്ങൾ ഇവിടെ 'ഓരായ്കിൽ നേരിത്' എന്ന് പറയുന്നത്. ഇത് ഈ പ്രപഞ്ചം. നാം ചിന്തിച്ചു മനസ്സിലാക്കാതിരിക്കുന്ന കാലത്തോളം ഇത് നേര് – സത്യമെന്നു തോന്നിപ്പോകാം 'അദ്ധ്യസ്തമേവ പരിസ്ഫുരതി ഭ്രമേഷു' ഭ്രമകാലത്തിൽ കല്പിച്ചതുമാത്രമേ സത്യമായി തോന്നുകയുള്ളൂ. അതിന്റെ അധിഷ്ഠാനമായസത്യം അനുഭവപ്പെടുന്നില്ല. ഈ നിയമപ്രകാരം ഭ്രമജന്യമായജാഗ്രത്കാലവ്യവഹാരങ്ങൾ സത്യമായി തോന്നാം. ആ ഭ്രമത്തെ നാം മാറ്റണം. ഭ്രമത്തിന് ഹേതു അജ്ഞാനം എന്ന് മുൻപു പറഞ്ഞുവല്ലോ. അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റാൻ ഗുരുവിനെ സമീപിച്ച് ജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കണം എന്ന് ഉപനിഷത്തിൽ പറയുന്നു. 'തദ്വിജ്ഞാനാർത്ഥം സ ഗുരുമേവാഭിഗച്ഛേത്'. വിവേകസമ്പന്നനായ മുമുക്ഷു ഗുരുവിൽനിന്നുതന്നെ വേദാന്ത ശ്രവണം നേടണം അനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നതുവരെ വേദാന്തശ്രവണം അനുവർത്തിക്കണം. ആത്മദർശനത്തിനുള്ള സാധനകൾവഴി പ്രതിബന്ധങ്ങളെ മാറ്റി സ്വാനുഭവം സമ്പാദിച്ചാൽ, ഞാൻ മനുഷ്യൻ, വിഭിന്നജാതിമതസ്ഥൻ, സുഖി, ദുഃഖി എന്നുതുടങ്ങിയ ഭ്രാന്തിജ്ഞാനവും, അതിന്റെ കാരണമായ അജ്ഞാനവും മാറും. സ്വാനുഭവം എന്ന ഉണർവ് ഉണ്ടായാൽ സ്വപ്നമെന്ന പോലെ ജാഗ്രത്കാലവ്യവഹാരവും അസ്തമിച്ച് നിലനില്പില്ലാതാകും. ഈ വ്യവഹാരം മിഥ്യ എന്ന ദൃഢമായ അനുഭവം ഉണ്ടാകും. ഉപനിഷത്, 'തരതി ശോകം ആത്മവിദ്' 'അഭയംഗതോ ഭവതി' എന്നു പറയുന്നതിലൂടെ ജ്ഞാനിയിൽനിന്നും സംസാരസ്വഭാവത്തെ നിശ്ശേഷം മാറ്റുന്നു. ഈ വിഷയത്തെയാണ് 'ഒരായ്കിൽ നേരിതു' എന്ന പദങ്ങൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.

ഞാൻ മനുഷ്യൻ, വിഭിന്ന ജാതിമതസ്ഥൻ, സുഖി, ദുഃഖി തുടങ്ങിയ നമ്മുടെ അനുഭവങ്ങൾ ഭ്രമം എന്ന് എങ്ങനെ പറയും?

അതു ഭ്രമമല്ല, സ്മൃതിയുമല്ല. രണ്ടിൽനിന്നും വിലക്ഷണവും, സർവജന പ്രത്യക്ഷവുമായ അനുഭവം തന്നെ എന്ന് പറയേണ്ടിവരും.

ഭ്രാന്തിന്റെ അവസ്ഥയും ഭ്രാന്തുള്ളതുവരെ സത്യംതന്നെയാവാം. എങ്കിലും ഭ്രാന്ത് മാറുന്ന അവസ്ഥയിൽ അതു മിഥ്യയായിപ്പോകുന്നുവെന്നത് അനുഭവവിഷയമാകുന്നു. അതുപോലെ ഈ കാണുന്ന വ്യവഹാരവും ഇപ്പോൾ സത്യമായി തോന്നാമെങ്കിലും; അവസ്ഥാന്തരത്തിൽ ആ അനുഭവം മാറി മിഥ്യയായിപ്പോകും. ഉപനിഷത്തിൽ 'ശോചാമി ശോകസ്യ പരം പാരം താരയതു'എന്നു നാരദനും, 'യത് ശോകം ഉച്ഛോഷണം ഇന്ദ്രിയാണാം'എന്ന് ഗീതയിൽ അർജ്ജുനനും ശോകമോഹാകുലമായ സംസാരധർമ്മത്തിന്റെ നിവൃത്തിക്കുള്ള മാർഗ്ഗമെന്താണെന്ന് ഗുരുവിനോട് ചോദിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ അവസ്ഥയും ഭ്രാന്തിന് സമാനമാകുന്നു. അവിവേകാവസ്ഥയാണ് സർവ്വദുഃഖങ്ങൾക്കും നിദാനം. അതിനാൽ നാം ആദ്യമേ വിവേകദീപം സമ്പാദിച്ച് ഈ ഭ്രമത്തെ അകറ്റണം. ആ ദീപം ശാസ്ത്രത്തിൽനിന്നുതന്നെ സമ്പാദിക്കണം എന്ന് വസിഷ്ഠൻ മുതലായ മഹർഷിമാർ നിർബന്ധിക്കുന്നു. 'വിവേകം പരമാശ്രിത്യ ത്യജ സംസാരവാസനാം' വിവേകംകൊണ്ട് സംസാരഭ്രമത്തെ പഞ്ഞിപോലെ ലഘൂകരിക്കാം.

വിവേകമില്ലാത്തവർക്ക് ഈ സംസാരം ഭാരഭൂതമാകാം. അവർ ക്ലേശിക്കാം ജനനമരണത്തിൽപ്പെടാം. ഒരു ഭക്തൻ 'ഭാര്യാം ഭക്ഷയ ഭൈരവി' എന്നു പ്രാർത്ഥിച്ചതുപോലെ, വിവേകമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് പ്രാർത്ഥിച്ച ഭക്തന്റെ ഭാര്യ മരിച്ചുപോയി. അയാൾ കാരണമന്വേഷിച്ചുമനസ്സിലാക്കിയപ്പോൾ 'രക്ഷതു' എന്നു പറയേണ്ടതിനുപകരം അജ്ഞാനത്താൽ 'ഭക്ഷയ' എന്നു പറഞ്ഞുപോയതിനാലാണ് ഭാര്യ മരിച്ചത് എന്ന് മനസ്സിലാക്കി. 'രക്ഷതു' എന്ന് പഠിച്ചുതുടങ്ങി. മുമുക്ഷുവിന് വിവേകം ഉണ്ടായാൽ പുരോഗമനം ഉണ്ടാകും എന്ന് ശാസ്ത്രം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. വിവേകം ഉണ്ടായാൽ ഈ സംസാരദുഃഖത്തെ ദൂരെ വലിച്ചെറിയാം, ശരീരാത്മഭാവന ഇല്ലാതാക്കാം. ഇങ്ങനെ ജീവാത്മാവിന്റെ കർതൃത്വം,

സുഖം, ദുഃഖം മുതലായവയെ മാറ്റി അതിനെ സച്ചിദാനന്ദഘന മാക്കി പ്രതിഷ്ഠിക്കാം. സംസാരദുഃഖത്തിനു കാരണമായ ഭ്രാന്തി ജ്ഞാനത്തെയും അതിനു കാരണമായ അജ്ഞാനത്തെയും ആദ്യം ഉപനിഷത്തിൽ കാണിച്ചു. നാരദനിലും, അർജ്ജുനനിലും അജ്ഞാനഭാവം ഉണ്ടായി, ശോകമോഹങ്ങൾ ഉണ്ടായി. ഉപനി ഷത്തും ഗീതയും അതിനെ പിന്നീട് മാറ്റിക്കാണിക്കുന്നു: 'തരതി ശോകം ആത്മവിത്', 'നഷ്ടോ മോഹഃസ്മൃതിർലബ്ധാ' എന്നി ങ്ങനെ.

ആത്മജ്ഞാനോദയത്തിൽ ശോകമോഹാകുലമായ സംസാ രദുരിതം മാറുന്നു. ഭ്രാന്തന് പൂർവ്വാവസ്ഥ വരുന്നതുപോലെ, ആത്മജ്ഞാനം ജിജ്ഞാസുവിന്റെ അജ്ഞാനത്തെയും അതിന്റെ കാര്യമായ ഭ്രാന്തിജ്ഞാനത്തേയും, ഭ്രാന്തിയുടെ കാര്യമായ ഞാൻ മനുഷ്യൻ, സുഖി, ദുഃഖി എന്നുതുടങ്ങിയ സംസാരഭാവ ങ്ങളെയും മാറ്റുന്നുണ്ട്. അർജ്ജുനനും എന്റെ ഈ സംസാരമോഹം (അവിവേകം) നശിച്ചു എന്ന് പ്രത്യക്ഷത്തിൽ പറയുന്നു. ജീവാത്മാവിന് ഈ സംസാരഭ്രമം മാറ്റുന്ന, അജ്ഞാ നനിദ്രയിൽനിന്ന് ഉണർത്തുന്ന, മൃത്യുവിൽനിന്ന് അമൃതത്തി ലേക്ക് വഴിതിരിക്കുന്ന ഉണർവ്വ് ഉണ്ടാക്കുവാൻ, 'ഉത്തിഷ്ഠത, ജാഗ്രത, പ്രാപ്യ വരാൻ നിബോധത' എന്ന് ഉപനിഷത്ത് നമ്മോടു പറയുന്നു. അവിവേകനിദ്രയിൽനിന്ന് ഉണരുക, അനുഭവികളായ ഗുരുക്കന്മാരെ സമീപിക്കുക, അവരിൽനിന്ന് വേദാന്തശ്രവണം ചെയ്യുക എന്നർത്ഥം. ഋഗ്വേദം പറയുന്നു. 'ശൃണ്വന്തു വിശ്വേ അമൃതസ്യ പുത്രാഃ' ലോകത്തിലുള്ളവർ എല്ലാം എന്റെ വചനം ശ്രദ്ധയോടുകൂടി കേൾക്കുക-നിങ്ങൾ സ്വയം മരണദുഃഖമില്ലാത്ത അമൃതകനികളാകുന്നു. മനുഷ്യരെ പിടികൂടിയിരിക്കുന്ന ജാതി, മതം മുതലായവയിൽ നിന്നുണ്ടാകാവുന്ന മിഥ്യാ മോഹാത്മക മായ സംസാരദുഃഖത്തെ ഋഗ്വേദം അകറ്റിക്കാണിക്കുന്നു. മരണം തുടങ്ങിയവ ആത്മധർമ്മമല്ല എന്ന് ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു. ശോക മോഹാകുലമായ സംസാരധർമ്മങ്ങളിൽനിന്നും സർവ്വോത്കൃ ഷ്ടമായ ഒരവസ്ഥ മനുഷ്യരിൽ അന്തർലീനമായിരിക്കുന്നുവെന്ന് ഋഗ്വേദം പറയുന്നു. അതാകുന്നു മനുഷ്യന്റെ സ്വന്തംമുതൽ.

അവിടെ ഭേദങ്ങൾക്കും മറ്റും സ്ഥാനമില്ല.

യജുർവ്വേദത്തിൽ "ആ ബ്രഹ്മൻ ബ്രാഹ്മണോ ബ്രഹ്മവർചസീ ജായതാം" എന്നരുളുന്നു. ഇത് ഭാരതത്തിന്റെ വിശിഷ്ട ധനമാണ്. ഈ ദേശത്തിൽ ബ്രഹ്മതേജസ്സുള്ള ജ്ഞാനികൾ ഉണ്ടാകട്ടെ. അവർ ശുദ്ധസംസ്കാരത്തിന്റെ ഉറവകളാകുന്നു. അവരിൽനിന്നും മനുഷ്യർക്ക് ശാന്തിയും സമാധാനവും ലഭിക്കട്ടെ. അങ്ങനെയല്ലാതെ പുതിയ ഒരു മന്ദിരമോ മൂർത്തിയോ മതമോ പൂജാരിയോ വേണമെന്ന് വേദമാവശ്യപ്പെടുന്നില്ല. ഭഗവാനാര് എവിടെയുണ്ട് എന്നീ പ്രശ്നങ്ങൾ ഉന്നയിച്ചുകൊണ്ട് ബൃഹദാരണ്യക ഉപനിഷത്ത് സമാധാനം പറയുന്നു. 'ഹൃദ്യന്തർജ്യോതിഃ പുരുഷഃ' ശരീരം തുടങ്ങി ബുദ്ധിവരെയുള്ള സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ ചിലർ തങ്ങിനിന്നു. അവർ അവിടെ ഈശ്വരനെ തേടി. ചിലർ മുൾച്ചെടിയിൽ തുടങ്ങി വൻവൃക്ഷം വരെയും, മറ്റുള്ളവർ ഒരു തുള്ളി വെള്ളത്തിൽ തുടങ്ങി മഹോദധി വരേക്കും, ചിലർ മണ്ണ് തുടങ്ങി ഹിമാലയം വരെയും മാത്രമല്ല, പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള സകലതിനെയും, ഒന്ന് വിട്ട് മറ്റൊന്നിനെയും ആരാധിക്കുവാൻ തുടങ്ങി. അങ്ങനെ അവർ അവരെ സ്വയം മറന്ന അവസ്ഥയിൽ ഉപനിഷത്ത് കൈ ഉയർത്തി പറയുന്നു: 'നിങ്ങളുടെ ഹൃദയത്തിൽ സ്വയം സിദ്ധമായ ആത്മജ്യോതിസ്സ്' (ഭഗവാൻ) കതിർതൂവുന്നു. അങ്ങോട്ട് നോക്കിൻ- അതുതന്നെയാണ് നമ്മുടെ ഭഗവാൻ എന്ന സിദ്ധാന്തം കാണിച്ച് മനുഷ്യരെ അന്തർമുഖരാക്കാനായിട്ടുതന്നെ പരിശ്രമിക്കുന്നു. ഉപനിഷത്ത് നിരതിശയമായ സത്യബോധത്തെ പ്രതിപാദനം ചെയ്യുന്നു. നമ്മുടെ തെറ്റിദ്ധാരണകളെ തിരുത്തിത്തരുന്നു. ഇതുതന്നെയാണ് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രയോജനം, മുമ്പേതന്നെ ശബ്ദവ്യവഹാരം നടപ്പിലുണ്ടെന്നിരിക്കെ വ്യാകരണശാസ്ത്രം എന്തിനായി പഠിക്കണം? എന്താണ് പ്രയോജനം? 'സിദ്ധം തു നിവർത്തകത്വാത്' - ശബ്ദങ്ങളുടെ അശുദ്ധിയെ മാറ്റാനായി ശബ്ദശാസ്ത്രം പ്രയോജനവത്താകുന്നു. അല്ലാതെ ശബ്ദത്തിനെ നിർമ്മിക്കുവാൻ അതിന് കഴിവില്ല. ശബ്ദം മുമ്പേതന്നെ സിദ്ധമാണ്. സിദ്ധവും സത്യവും ശുദ്ധവുമായ ആത്മജ്ഞാനത്തെ തെറ്റിദ്ധരിക്കാനുള്ള കാരണ

മെന്താണ് എന്നത് ഈ ലോകത്തിലാദ്യമായി ആരാഞ്ഞു സമാധാനം കണ്ടത് ഉപനിഷത്തുകളാണ്. തെറ്റിദ്ധാരണകൊണ്ട് ദുഃഖം ഉണ്ടാവുന്നു. അതിന് ബുദ്ധി, ഇന്ദ്രിയം തുടങ്ങിയ കരണദോഷങ്ങളും കാരണമാകുന്നു. വെളുത്തശംഖിനെ നേത്രദോഷമുള്ളയാൾ മഞ്ഞയായി കാണുന്നുണ്ട്. ആ തെറ്റിദ്ധാരണയുടെ പോംവഴിയും ദുഃഖനിവൃത്തിയുമാണ് ഉപനിഷത്തുകളിൽ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. എന്തുകൊണ്ട് ഉപനിഷത്തുകൾ സ്വതേ പ്രമാണമാകാതിരിക്കും? എന്തുകൊണ്ട് പ്രശാന്തരസായനത്തിന്റെ ഉറവിടമായ ആ ഉപനിഷത്തുകളെ സ്വീകരിക്കുന്നില്ല? അതിൽ ജാതിവാദമോ മതപ്പോരുകളോ ഇല്ല. എന്റെ മതമെന്ന സ്വാർത്ഥവാദമോ, വരമ്പോ വേലിയോ അവിടെ ഇല്ല. അതിമനോഹരമായി പരന്ന മൈതാനം പോലെ യാതൊരപായത്തിനും സ്ഥാനമില്ലാത്ത 'അഭയം വൈ ബ്രഹ്മ' എന്നതാണ് അദ്വൈതം. ജാതിയേയൊ മതത്തേയൊ വിഭിന്നദേവതകളെയോ കുറിക്കുന്ന വ്യക്തിത്വമെല്ലാം വിലയിച്ചുപോകുന്ന സ്വയം പ്രകാശാത്മകമായ ഹൃദയജ്യോതിസ്സാകുന്നു അജ്ഞാനത്തിന്റെ നിവാരകമായ ആത്മാവ്. അവിടെ ഭേദവാദികളുടെ ആധാരക്കെട്ടുകളെല്ലാം വെന്തു വെണ്ണീറായിപ്പോകുന്നു. അങ്ങനെയുള്ള അദ്വൈതമതവും, ഭേദവാദത്തെ മാറ്റിക്കാണിക്കുന്ന മഹർഷിമാരുടെ അനുഭവവും നമ്മുടെ മുമ്പിൽ വെച്ചിരിക്കുമ്പോൾ, അനുഭവികളായ ഗുരുക്കന്മാർ ആ മതം സരളമായി ഉപദേശിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ, ഉദ്വേഗമോ വിദ്വേഷമോ ആധികളോ വ്യാധികളോ ഇല്ലാത്ത ദൈവീസമ്പത്ത് ഗുരുക്കന്മാർ നമുക്ക് പ്രദാനം ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ എന്തിനുവേണ്ടി നാം അതിനെ പരിത്യജിക്കുന്നു? 'വിഷയവതീവ വൃത്തിരുത്പന്നാ......' എന്ന യോഗസൂത്രത്തിൽ ശാസ്ത്രത്തെയും ആചാര്യന്മാരുടെ ഉപദേശത്തെയും ബലപ്പെടുത്തുന്നതിനു നിങ്ങൾതന്നെ സ്വയം ക്രിയാനിഷ്ഠരാകണം എന്നു പറയുന്നു. യോഗം അഭ്യസിച്ചു നോക്കുവിൻ അതിനുശേഷമേ ശാസ്ത്രം ശരിയോ തെറ്റോ എന്നു പറയാവൂ. ദുഃഖദോഷാകുലവും ആയാസബഹുലവുമായ ഒരു ജീവിതഭാരം എന്തിനു തലയിൽ വലിച്ചുകയറ്റുന്നു. ഞാൻ

ശിവൻ, സച്ചിദാനന്ദം, ഭയമില്ലാത്തവൻ, അവിനാശി എന്നുതുടങ്ങിയ ഉപനിഷത്തുകളുടെ ഊക്കേറിയ വചനങ്ങൾ എന്തുകൊണ്ടു കേൾക്കുന്നില്ല. വഴിവക്കത്തും നാലുമുക്കിലും കൂട്ടംകൂടുന്ന കുപ്പായക്കാരുടെ "ഞാൻ പാപീ, ഞാൻ പാപി", എന്ന മുദ്രാവാക്യം എന്തിനായി തലയിലേറ്റണം. മതങ്ങളിൽ വിചാരസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ കൂട്ടിയടച്ചാൽ ആദ്ധ്യാത്മിക പുരോഗതിക്കു വളർച്ചയില്ലാതാകും. മുത്തച്ഛൻ കുഴിച്ച കിണറ്റിലെ വെള്ളം ഉപ്പുരസമുള്ളതായാലും അതുതന്നെ കുടിക്കണമെന്ന് ചിലർക്ക് ശാഠ്യമുണ്ടാകാം. അതിനെ ശുദ്ധീകരിക്കാനും മറ്റൊരിടത്തുനിന്ന് ശുദ്ധജലമെടുത്തുവരാനുമുള്ള അവരുടെ ആഗ്രഹം നിരസിക്കപ്പെടും. അങ്ങനെയുള്ള ശ്രദ്ധ അന്ധശ്രദ്ധയായി പരിണമിച്ചുപോകുന്നു. വിശാലഹൃദയവും വിവേകവുമില്ലാത്ത മതാനുയായികൾ ഈ ഭൂലോകസ്വർഗ്ഗത്തെ നരകമാക്കിമാറ്റി സ്വന്തം വാളാൽ സ്വയം വെട്ടിമരിക്കുമെന്നേ പറയാനുള്ളൂ. നരനു നരൻ അശുദ്ധനല്ല, വൈരിയല്ല, നരൻ നാരായണനാകുന്നു എന്നാണുപനിഷത്തു പറയുന്നത്.

ഉപനിഷത്ത് ശാന്തവും സമാധാനവും ആയ ദുഃഖശമനൗഷധം ആരാഞ്ഞുസംവിധാനം ചെയ്യുന്നു. 'ആനന്ദാമൃതവർദ്ധനം പ്രതിപദം പൂർണ്ണാമൃതാസ്വാദനം' എന്നും 'ന ബിഭേതി കുതശ്ചന' ഒരിക്കലും ഒന്നിൽനിന്നും ഭയമില്ലാത്ത അഭയസ്ഥാനം എന്താകുന്നു എന്നും ഉപനിഷത്തു പറയുന്നു. മുൽതാണാമസ്തന്റെ കഥ നിങ്ങൾ കേട്ടിരിക്കും. അദ്ദേഹം മുസ്ലീം ആയിരുന്നെങ്കിലും ഉപനിഷത്തിൽ നിഷ്ഠയുള്ള പൂർണ്ണജ്ഞാനിയും സിദ്ധനുമായിരുന്നു. ജാതിഭേദമോ മതദ്വേഷമോ ആ മഹാനെ തീണ്ടിയിരുന്നില്ല. ജഡഭരതനെപ്പോലെ എപ്പോഴും അദ്വൈതാനന്ദത്തിൽ നിമഗ്നനായിരുന്നു. ആ മഹാനൊരിക്കൽ തെരുവിൽക്കൂടി നടന്നുപോകുമ്പോൾ അവിടെക്കണ്ട തട്ടാന്റെ മുമ്പിൽ സ്വന്തം വിരൽ നീട്ടിക്കാണിച്ചുകൊണ്ട് അള്ളാവിനു ഒരു മോതിരം ഉണ്ടാക്കിക്കൊടുക്കൂ എന്നു പറഞ്ഞു. അതുകേട്ട തട്ടാൻ ആ ശബ്ദം അതേപടി അവിടുത്തെ രാജാവിനെ അറിയിച്ചു. അദ്ദേഹം മുസ്ലീം ആയിരുന്നു. അവരുടെ മതത്തിൽ സ്വയം അള്ളാവ് എന്നു

പറയുന്നവരുടെ നാക്ക് അറുത്ത് അള്ളാവിന് കാഴ്ചവെക്കുന്ന കാലമായിരുന്നു. മസ്താൻ സ്വയം അള്ളാ എന്നു പറഞ്ഞ തെറ്റിന് മസ്താനെ കല്ലെറിഞ്ഞു കൊല്ലുവാൻ വിധിക്കയുണ്ടായി. ആളുകൾ അദ്ദേഹത്തെ കല്ലെറിഞ്ഞുതുടങ്ങി. ഇതാകുന്നു മതത്തിന്റെ തീക്ഷ്ണദന്തം. സമാധിസ്ഥനായ മസ്താൻ ഒന്നുമറയുന്നില്ല. അദ്ദേഹം സ്വയം ആനന്ദനിമഗ്നൻ. അദ്ദേഹത്തെ സ്പർശിച്ച കല്ലുകൾ സ്വയം പുഷ്പങ്ങളായി വീണുതുടങ്ങി. യാതൊരു മൃത്യുദണ്ഡവും അദ്ദേഹത്തെ തൊടുന്നില്ല. ഇതാകുന്നു ജ്ഞാനപ്രാപ്തിയിലുള്ള മാഹാത്മ്യം. 'അഭയംവൈ ബ്രഹ്മ' എന്ന് ഉപനിഷത്തുകൾ ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നു. മസ്താൻ അനുഭവിച്ചിരുന്ന ആത്മാവിൽ മൃത്യുവിനു സ്ഥാനമില്ല. 'പാരിലില്ല ഭയ'മെന്നും 'ഏറെയുണ്ടാരിലും കരുണ'യെന്നും ജ്ഞാനികളെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്. ഇതു മതവിദ്വേഷികൾ അറിയുന്നില്ല. ഞാൻ ശിവനെന്നോ, സച്ചിദാനന്ദനെന്നോ, ഭയമില്ലാത്തവനെന്നോ പറയാൻ സമ്മതിക്കാത്ത മതമിന്നു നിലവിലുണ്ട്. ഞാൻ പാപി ഞാൻ പാപി, ഞാൻ വേറെ, ഈശ്വരൻ വേറെ എന്നനുശാസിക്കുന്ന മതങ്ങളിൽ ഭൗതികമായ ലക്ഷ്യം വർദ്ധിക്കാമെങ്കിലും അവർക്ക് ആദ്ധ്യാത്മികമായ പുരോഗതി എന്നത് വട്ടപ്പൂജ്യത്തിൽ - അജ്ഞാനത്തിൽ അവസാനിക്കുന്നു.

ശാന്തം ശിവമദ്വൈതം തത്ത്വമസി എന്നുതന്നെ പറയണം അനുഭവിച്ചറിയണമെന്നു പറയുന്ന ഉപനിഷത്തിന്റെ അർത്ഥത്തെ അണുമാത്രം പോലും മനസ്സിലാക്കാൻ എങ്ങനെ അവർക്കു സാധിക്കും? എത്ര ഭയങ്കരമായ രജ്ജുസർപ്പത്തിനും അതിന്റെ അധിഷ്ഠാനമായ കയറിനെ നശിപ്പിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. അതുപോലെ വികൃതമായ മതങ്ങൾ എത്രതന്നെ പുകഴ്ത്തി നിലവിളിച്ചാലും ഉപനിഷത്തിന്റെ സാരസർവസ്വമായ അദ്വൈതത്തെ അമർത്താനോ അന്യഥാകരിക്കാനോ സാദ്ധ്യമല്ല. അതു സ്വയം പ്രകാശമാണ്. വാദങ്ങൾ ചെവിക്കൊണ്ടും മതപ്പോരുകളിൽ ഇടഞ്ഞും കാലമേറെക്കഴിഞ്ഞു. എങ്കിലും ഇന്നും സനാതനമായ ഉപനിഷത്തിന്റെ മതം, സത്യം ജ്ഞാനം ആനന്ദമായി നിലനിൽക്കുന്നു. ഇതുതന്നെ ഉപനിഷത്തിന്റെ മഹിമ. പ്രകൃതപദ്യ

ത്തിൽ ജാഗ്രത്കാലികമായ വ്യവഹാരങ്ങൾ നിലയില്ലാതെ മാറിപ്പോകുന്നു, അതിന്റെ അധിഷ്ഠാനമായ സത്യമൊന്നുമാത്രം നിലനിൽക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നു. ഓരായ്കിൽ നേര്, ഇത് കിനാവ്. പ്രാതിഭാസികദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ കാണിച്ച നിയമംതന്നെ ജാഗ്രത്തിലേക്കും കൊണ്ടുവരുന്നു. ഞാൻ മനുഷ്യൻ തുടങ്ങിയ അനുഭവങ്ങൾ ഭ്രാന്തിജ്ഞാനംകൊണ്ടുണ്ടായി എന്നും, ഭ്രാന്തിജ്ഞാനം അജ്ഞാനംകൊണ്ടുണ്ടായി എന്നും മുമ്പേ പറഞ്ഞുവല്ലോ. അജ്ഞാനം എങ്ങനെ ഉണ്ടായി? അതു ചേതനമല്ല ജഡമാണ്. ജഡമായതിനാൽ സ്വതഃസിദ്ധമല്ല. എങ്കിൽ ഏതിനെ ആശ്രയിച്ചു, വിഷയമാക്കി അതു സിദ്ധമാകുന്നു, എന്താണ് അതിന്റെ സ്വരൂപം, എങ്ങനെ അത് ഇല്ലാതാകും, അജ്ഞാനം നശിക്കുന്നതുകൊണ്ട് എന്താണു പ്രയോജനം ഈ പ്രശ്നങ്ങൾക്കാണ് ഇനി ഉത്തരം കാണേണ്ടത്.

അജ്ഞാനമെന്നാൽ എന്താകുന്നു. അവിദ്യയും അജ്ഞാനവും ഒന്നാകുന്നു. അദ്വൈതസിദ്ധികാരൻ ചോദിക്കുന്നു: 'അഥ കേയമവിദ്യാ. അനാദിഭാവരൂപത്വേ സതി ജ്ഞാനനിവർത്യാ' അവിദ്യാ, അജ്ഞാനം, അനാദിയാണ്. അതിന് ഒരു കാരണം പറയുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. അജ്ഞാനം എങ്ങനെ ഉണ്ടായി എന്നു സമർത്ഥിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ജ്ഞാനംകൊണ്ട് അജ്ഞാനം നശിക്കുന്നു. അജ്ഞാനംകൊണ്ട് അജ്ഞാനമുണ്ടാകില്ല. രണ്ടും ജഡമായതിനാൽ വിശേഷതയുമില്ല. അത് ജ്ഞാനത്തിന്റെ അഭാവരൂപവുമല്ല. ഭാവരൂപമാണ് എന്നും പറയാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. അജ്ഞാനം ഭാവാഭാവവിലക്ഷണമായ (രണ്ടുമല്ലാത്തതും, രണ്ടിൽ ചേരുന്നതുമായ മൂന്നാമതൊരവസ്ഥ) അനിർവചനീയമാകുന്നു. അനിർവ്വചനീയമെന്നാൽ ഉണ്ട് എന്നും ഇല്ല എന്നും തരംതിരിച്ചു നിശ്ചയിക്കാൻ കഴിയാത്ത മൂന്നാമതൊരവസ്ഥ. പ്രമാണജന്യമായ വേദാന്തജ്ഞാനംകൊണ്ട് അജ്ഞാനം മാറിപ്പോകുന്നതിനാൽ അതിനെ ഉള്ളതെന്നു പറയാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ജ്ഞാനം അതിനെ മാറ്റുന്നതുകൊണ്ട് അങ്ങനെ ഒരു അജ്ഞാനം ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നു പറയേണ്ടിവരുന്നു. അതുകൊണ്ട് അനിർവ്വചനീയമെന്നു പറയുന്നു. ഇതാണ് ശാസ്ത്ര

കാരന്മാർ ഉന്നയിക്കുന്ന അവിദ്യയുടെ ലക്ഷണം. അവിദ്യ, അജ്ഞാനം, മായ ഈ പദങ്ങൾ ഇവിടെ പര്യായങ്ങളാകുന്നു.

അജ്ഞാനം ജ്ഞാനത്തിന്റെ അഭാവം എന്ന അർത്ഥം ഇവിടെ വേദാന്തം സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. ജ്ഞാനത്തിന്റെ അഭാവം സിദ്ധമാകുന്നില്ല. ഞാൻ ഇല്ല എന്ന അനുഭവം ആർക്കുമില്ല. ജ്ഞാനാഭാവത്തെ അറിയാൻ ജ്ഞാനമുണ്ടായിരിക്കണം. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനാഭാവമല്ല അജ്ഞാനമെന്നു മനസ്സിലാക്കണം. സ്വന്തം അഭാവത്തെ സ്വയം എങ്ങിനെ ഗ്രഹിക്കും? അവിടെ കർതൃകർമ്മദോഷം എന്ന വിരോധം വരും. കർത്താവ് ഒരേ സമയത്തുതന്നെ കർത്താവും, കർമ്മവുമായി വരികയില്ല. കർത്താവുണ്ടാകുമ്പോൾ കർമ്മമുണ്ടാകില്ല. ജ്ഞാനാഭാവത്തെ അറിയുന്നത് ജ്ഞാനാഭാവമാകില്ല. ജ്ഞാനസ്വരൂപനായ ആത്മാവിന്റെ അഭാവം ഒരിക്കലും ഉണ്ടാകുന്നുമില്ല. അജ്ഞാനത്തെ നാം അറിയുന്നുമുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനരൂപനായ ആത്മാവിന്റെ അഭാവത്തിൽനിന്നും വിലക്ഷണമായ ഭാവാത്മകത അജ്ഞാനത്തിനുണ്ട് എന്നു പറയേണ്ടിവരും. രജ്ജുസർപ്പം മുതലായതിൽ ഭ്രമത്തിന് ഉപാദാനകാരണമായ അജ്ഞാനം ഉണ്ടായിരിക്കണമെന്നു മുമ്പു പറഞ്ഞുവല്ലോ. അതിനു വേറൊരു അജ്ഞാനമാണ് കാരണമെന്നു പറഞ്ഞാൽ അതിനും കാരണം പറയേണ്ടിവരും. അങ്ങനെ അജ്ഞാനം നീണ്ട് അനവസ്ഥാദോഷമുണ്ടാകും. അതുകൊണ്ട് അജ്ഞാനത്തിനു കാരണം വേറൊരു അജ്ഞാനമാണെന്നു പറയേണ്ടതില്ല. എല്ലാ അജ്ഞാനവും സമാനമാകുന്നു. അവിടെ പ്രയോജനവിശേഷമില്ല. അജ്ഞാനം ജ്ഞാനാഭാവമല്ല. ജ്ഞാനത്തിന് അഭാവമുണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനാഭാവത്തിൽ നിന്നും അന്യം - വിലക്ഷണം ആകുന്നു അജ്ഞാനമെന്ന് വേദാന്തം പറയുന്നു. എന്നാൽ അദ്വൈതം സിദ്ധമാകുമോ എന്ന സംശയം തോന്നാം. എങ്കിലും അജ്ഞാനം, ജ്ഞാനംകൊണ്ട് മാറിപ്പോകുന്ന അവസ്ഥയിൽ അദ്വൈതം സ്വയം സിദ്ധമാകുന്നു. അധിഷ്ഠാനജ്ഞാനോദയത്തിൽ ഭ്രാന്തിയും അതിന്റെ ഉപാദാനമായ അജ്ഞാനവും സ്വയം മാറിപ്പോയി അധിഷ്ഠാനം മാത്രം ശേഷി

ക്കുന്നതായി രജ്ജുസർപ്പം മുതലായ ദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ നാം പ്രത്യക്ഷമായി കാണുന്നുണ്ട്. അധിഷ്ഠാനമായ അദ്വൈതം (കയർ) അവിടെ ശേഷിക്കുന്നുണ്ട്.

അജ്ഞാനത്തിന് അഭാവവിലക്ഷണമായ ഭാവാത്മകത ഉണ്ടായാൽ മാത്രമേ അതിന്റെ കാര്യങ്ങളായ ആവരണം, വിക്ഷേപം മുതലായ പ്രപഞ്ചഭാഗത്തിന് വ്യവഹാരം സിദ്ധമാകുന്നുള്ളൂ. ഭാവാത്മകതയുള്ള അജ്ഞാനാവരണത്തെ മാറ്റാൻ വേദാന്തജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനത്തിനു കഴിവുണ്ടാകും. ആവരണമെന്നതിന് വസ്ത്രംകൊണ്ടെന്നപോലെ മൂടുക എന്ന അർത്ഥമല്ല. ആത്മാവിൽ അജ്ഞാനത്തിന്റെ ആവരണമുണ്ടായി എന്നു പറഞ്ഞാൽ അജ്ഞാനം ആത്മാവിനെ മൂടി എന്നു ചിന്തിക്കരുത്. 'നാസ്തി ന പ്രകാശതെ'. പൂർണ്ണരൂപത്തിൽ പ്രകാശിക്കാതിരിക്കുക എന്നതാണ് ആവരണാർത്ഥം. ആത്മാവിന്റെ പൂർണ്ണമായ ആനന്ദത്തെയും സത്യത്തെയും ജ്ഞാനത്തെയും കുറച്ചു മറച്ചു കാണിക്കുക - ഇതാകുന്നു അജ്ഞാനാവരണം എന്നതിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. ഈ വിധത്തിൽ ആവരണശക്തിയുള്ള അജ്ഞാനം ആത്മാവിൽ ഉണ്ട് എന്നതിന് എന്താണ് പ്രമാണം? നമ്മുടെ അനുഭവം തന്നെ മുഖ്യമായ പ്രമാണം. ഞാൻ അജ്ഞൻ, മൂഢൻ, ഒന്നുമറിയുന്നില്ല. എന്നെയും അന്യനെയും അറിയുന്നില്ല. ഉറക്കത്തിലും ഞാൻ ഒന്നുമറിഞ്ഞില്ല. ഈ സാക്ഷിജ്ഞാനം നമ്മുടെ ഉള്ളിൽ അജ്ഞാനമുണ്ടെന്നു സിദ്ധം ചെയ്യുന്നു. സാക്ഷിജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റുന്നില്ല എന്നു മുമ്പേ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അജ്ഞാനം അഭാവവിലക്ഷണമായ ഭാവരൂപമാണെന്നും പറഞ്ഞുവല്ലോ?

മുമ്പിലിരിക്കുന്ന കുടത്തെ ഞാൻ അറിയുന്നില്ല എന്നു പറയുമ്പോൾ ആ കുടത്തിന്റെ അജ്ഞാനം (അറിവില്ലായ്മ) അനുഭവത്തിലുണ്ട് എന്നു മനസ്സിലാക്കാം. അതുകൊണ്ട് ആ അറിവില്ലായ്മയെ വിശേഷരൂപത്തിൽ മാറ്റാനും കൂടുതൽ അറിവ് സമ്പാദിക്കുവാനുമായി പുറപ്പെടുന്നു. അതിന് കൂടുതൽ പ്രവൃത്തി ചെയ്യുന്നതായി കാണപ്പെടുന്നു. ഇത് എല്ലാവർക്കും അറിവുള്ള കാര്യമാണ്. അജ്ഞാനവിശേഷം ആദ്യമേ ഉള്ളിൽ ഉണ്ടായിരു

ന്നതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് അതിനെ മാറ്റാനായി പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. അജ്ഞാനം അഭാവവിലക്ഷണമായ ഭാവരൂപമാകുന്നുവെന്ന് ഉറപ്പിച്ചു പറയാം.

അജ്ഞാനം എന്നതിന് ഇവിടെ അജ്ഞാനവിശേഷത്തോടുകൂടിയ ജ്ഞാനം എന്ന് അർത്ഥം പറയണം. അത് അഭാവവിലക്ഷണവും സാക്ഷിവേദ്യവുമാകുന്നു. അജ്ഞാനവിശേഷത്തോടുകൂടിയ ജ്ഞാനം 'ഞാൻ ഒന്നിനെയും അറിയുന്നില്ല' എന്നു പറയുമ്പോൾ എന്നിലുള്ളതാണ്. സാക്ഷിജ്ഞാനത്തിന്റെ അഭാവമല്ല അജ്ഞാനം എന്നു മുമ്പേ പറഞ്ഞുവല്ലോ. സുഷുപ്തിയിൽ സാക്ഷിയാകാരം, സുഖാകാരം, അജ്ഞാനാകാരം എന്നിങ്ങനെ മൂന്ന് അനുഭവാത്മകവൃത്തികൾ ഉണ്ടാകുന്നുണ്ട്. അഭാവാത്മകവും ഭാവവിലക്ഷണവുമായ വൃത്തിയാണ് ഉറക്കമെന്ന് യോഗദർശനവും പറയുന്നുണ്ട്. "അഭാവപ്രത്യയാലംബനാ വൃത്തിഃ നിദ്രാ".

ഇവിടെ ഒരു സംശയം തോന്നാം. ഞാൻ അജ്ഞാനി എന്നു പറയുന്നിടത്ത് അഹം എന്നതിൽ (എന്നിൽ) അജ്ഞാനമുണ്ട് എന്നത് വ്യക്തമാണ്. അതിൽനിന്നും ആത്മാവിൽ അജ്ഞാനമുണ്ട് എന്ന് എങ്ങിനെ വ്യക്തമാകും? ഞാനും ആത്മാവും രണ്ടും വേറായ പദാർത്ഥങ്ങളാണ്. ഞാൻ എന്നതാണ് ഇവിടെ അജ്ഞാനത്തിന്റെ ആശ്രയമായി ഭാസിക്കുന്നത്, ആത്മാവല്ല. ഞാൻ അറിയുന്നില്ല എന്നുള്ള അജ്ഞാനം ആത്മാശ്രയമാണ് എന്ന് എങ്ങിനെ പറയാം. മറുപടി അജ്ഞാനത്തിന് ആശ്രയമായ ചൈതന്യാത്മാവിൽത്തന്നെയാണ് അഹം (ഞാൻ) എന്നതും ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നത്. രണ്ടിനും (അജ്ഞാനത്തിനും ഞാൻ എന്നതിനും) അധികരണം ഒന്നായതുകൊണ്ട് അഹത്തിൽ (എന്നിൽ) അനുഭവപ്പെടുന്ന അജ്ഞാനം ചൈതന്യാത്മാവിൽ ഉള്ളതുതന്നെ. അജ്ഞാനത്തിനും അഹം എന്നതിനും ഒരേ ആത്മാവിൽ ആദ്ധ്യാസികമായ (കൽപ്പിതമായ) സംബന്ധവും അന്യോന്യാദ്ധ്യാസവുമുണ്ടായി എന്നതും ക്രമേണ മനസ്സിലാക്കാം. ഭ്രമത്തിന്റെ കാരണമായ അജ്ഞാനം ആത്മാവിൽ സിദ്ധമാകുന്നു എന്നു പറഞ്ഞു. ആ അജ്ഞാനംതന്നെ അജ്ഞാന

ത്തെയും ഭ്രമത്തെയും സിദ്ധം ചെയ്യുന്നു എന്നതാണ് വേദാന്തദർശനം പറയുന്നത്. സർവ്വജ്ഞമുനിയും പറയുന്നു 'മോഹം ച കാര്യം ച ബിഭർത്തി മോഹം'. അജ്ഞാനത്തെയും അതിന്റെ കാര്യമായ ഭ്രാന്തിജ്ഞാനം മുതലായതിനെയും അജ്ഞാനം സ്വയം സിദ്ധം ചെയ്യുന്നു. അജ്ഞാനത്തെ സിദ്ധം ചെയ്യുന്ന വേറൊരജ്ഞാനമില്ല. അങ്ങനെയായാൽ അനവസ്ഥ യുണ്ടാകും എന്നു മുമ്പു പറഞ്ഞുവല്ലോ. അജ്ഞാനവും ഭ്രമവും രണ്ടും അജ്ഞാനമാകയാൽ വേദാന്തപ്രമാണജ്ഞാനോദയ ത്തിൽ അതു മാറിപ്പോകുമെന്ന് വേദാന്തദർശനം സിദ്ധം ചെയ്യു ന്നു. ജ്ഞാനത്തിനും അതിന്റെ കാര്യമായ മോക്ഷത്തിനും പ്രതി ബന്ധകമായ അജ്ഞാനം ആത്മാവിലുണ്ട് എന്ന് ഉപനിഷത്തു കൾ പറയുന്നു: 'അനൃതേന പ്രത്യൂഢ'. 'സോഽഹം ഭഗവൻ ശോചാമി' 'ശോകമോഹങ്ങൾക്ക് കാരണമായ അജ്ഞാനം ആത്മാവിലുണ്ട്'. ഗീതയും 'ആവൃതം ജ്ഞാനം ഏതേന' എന്ന് ആവരണശക്തിയുള്ള അജ്ഞാനം ആത്മാവിലുണ്ട് എന്നു പറ യുന്നു. കൽപ്പനയ്ക്കു കാരണമായ ഭ്രമം അജ്ഞാനജന്യമാക യാൽ അദ്ധ്യാസത്തിനു നിമിത്തമായ അജ്ഞാനം അർത്ഥാ പത്തിപ്രമാണത്തിൽക്കൂടിയും സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട്. ഇങ്ങിനെ സാക്ഷിജ്ഞാനത്തിൽനിന്നും സിദ്ധമായ അജ്ഞാനത്തെയാണ് വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം മാറ്റുന്നത്. ജീവേ ശ്വരഭേദകൽപ്പന ഉണ്ടാകുന്നതിനുമുമ്പേതന്നെ ആ കൽപ്പ നയ്ക്കു കാരണമായ അജ്ഞാനമുണ്ടാകണം. അതിനുശേഷമേ അജ്ഞാനനിമിത്തമായ ജീവേശ്വരഭേദം സിദ്ധിക്കുന്നുള്ളൂ. അതി നാൽ അജ്ഞാനത്തിന്റെ ആശ്രയം ജീവനോ ഈശ്വരനോ അല്ല, ജീവ-ഈശ്വര-ജഗത്ഭേദം ഉണ്ടാകുന്നതിനുമുമ്പേ ഉണ്ടായിരുന്ന ഭേദരഹിതമായ ആത്മാവുതന്നെ അജ്ഞാനത്തിന്റെ ആശ്രയവും വിഷയവുമെന്നു മനസ്സിലാക്കാം. ജ്ഞാനവും അജ്ഞാനവും ഒര ധികരണത്തിലാവുകയാൽ അജ്ഞാനത്തിന്റെ നാശമുണ്ടാ യാലും അതിന്റെ ആശ്രയമായ ആത്മജ്ഞാനം അവശേഷിക്കു ന്നതുകൊണ്ട് ശൂന്യവാദത്തിനു സ്ഥാനമില്ല.

"നനു- സ്വപ്രകാശെ കഥമജ്ഞാനം?" അ.സി. സ്വയംപ്രകാ

ശാത്മകമായ ആത്മബോധത്തിൽ എങ്ങനെ അജ്ഞാനമുണ്ടായി എന്നു സംശയം തോന്നാം. സ്വയം ബോധരൂപമായ ആത്മജ്യോതിസ്സിൽ എങ്ങനെ തമസ്സ് - അജ്ഞാനം നിലനിൽക്കും? സൂര്യനിൽ എങ്ങനെ അന്ധകാരം ഉണ്ടാകും? സ്വയംബോധരൂപത്തിൽ അജ്ഞാനകൽപ്പന ഇല്ലെന്നതിനാൽ അത് അധിഷ്ഠാനമാകുന്നതല്ല. അധിഷ്ഠാനമാകാതിരുന്നാൽ, ആശ്രയമില്ലാതായാൽ അദ്ധ്യാസവും ഭ്രാന്തിജ്ഞാനവും ജഗത്സൃഷ്ടിയും ദ്വൈതവ്യവഹാരവുംമറ്റും സിദ്ധമാകുന്നതല്ല. അജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തെത്തന്നെ ആശ്രയിച്ച് വിഷയീകരിക്കുന്നു എന്നും പറയാൻ സാധ്യമല്ല. രണ്ടജ്ഞാനവും ജഡമാകയാൽ മിഥ്യാജ്ഞാനമാകുന്നു. മിഥ്യാജ്ഞാനം അധിഷ്ഠാനമായി കാണപ്പെടുന്നില്ല. അത് സൃഷ്ടിക്ക് അധിഷ്ഠാനമായാൽ മിഥ്യാജ്ഞാനനിവൃത്തിയിൽ ശൂന്യവാദം, നിരീശ്വരത്വം ഉണ്ടാവാം. അതുകൊണ്ട് അജ്ഞാനത്തിന്റെ ആശ്രയം അജ്ഞാനമല്ല, ജ്ഞാനമാകുന്നു എന്നു മനസ്സിലാക്കണം.

മന്ദമായ അന്ധകാരത്തിലാണ് സാധാരണമായി കയറിൽ സർപ്പകൽപ്പന ഉണ്ടാകുന്നത്. അങ്ങനെയല്ലാതെ നല്ല സൂര്യപ്രകാശത്തിൽക്കിടക്കുന്ന കയറിൽ ആർക്കും ഭ്രമമുണ്ടാകുന്നില്ല. കയറിനെ അല്പമൊന്നു മറച്ചതുപോലെ, ഇല്ലാത്തതുപോലെയാക്കുന്ന അന്ധകാരത്തിൽ സർപ്പത്തിന്റെ അദ്ധ്യാസമുണ്ടാകുന്നു. ഇത് അനുഭവസിദ്ധമാണ്. ആത്മാവ് സ്വയംപ്രകാശമെന്നും സ്വയംബോധരൂപമെന്നും പറയുന്നുണ്ട്. അതിൽ അജ്ഞാനമുണ്ടായി എന്നു പറയുന്നത് യുക്തിയുക്തമല്ല, എങ്കിലും അനുഭവവേദ്യമാണ്. ഞാൻ അജ്ഞനെന്ന സാക്ഷിജ്ഞാനത്തിന്റെ അനുഭവം ആത്മാവിൽ അജ്ഞാനത്തെ സിദ്ധം ചെയ്യുന്നുണ്ട് എന്ന് മുമ്പു പറഞ്ഞുവല്ലോ. ഇതിനെയാണ് അദ്ധ്യാരോപവാദം എന്നു പറയുന്നത്. അജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തിൽ യാതൊരു വിശേഷതയും ഉണ്ടാക്കുന്നില്ല. രണ്ടും അജ്ഞാനരൂപംതന്നെ. അതുകൊണ്ട് അജ്ഞാനം ജ്ഞാനമായ ആത്മാവിൽ വിശേഷതയുണ്ടാക്കി. എന്താണ് വിശേഷരൂപത? പൂർണ്ണാനന്ദരൂപമായ പരമാത്മാവ് ഇല്ല, അനുഭവപ്പെടുന്നില്ല. ഞാൻ പൂർണ്ണാനന്ദമല്ല,

അജ്ഞനാണ്, ഒന്നുമറിയുന്നില്ല എന്ന് അനുഭവപ്പെടുത്തി. ഈ ആവരണശക്തി ആത്മാവിലുണ്ടാകാനുള്ള കാരണം അജ്ഞാനത്തിന്റെ അദ്ധ്യാസമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആവരണകാര്യത്തിൽനിന്നും അനുമാനിക്കപ്പെടാവുന്നതും സാക്ഷിവേദ്യവുമായ അജ്ഞാനാധ്യാസം ആത്മാവിലുണ്ട് എന്നത് വ്യക്തമായി മനസ്സിലാക്കാം.

അജ്ഞാനാധ്യാസം ആത്മാവിലുണ്ടായി. അജ്ഞാനാധ്യാസമുണ്ടായ ആത്മാവിൽ അന്തഃകരണവിശിഷ്ടമായ അഹത്തിൽ പ്രതിബിംബിച്ച ചൈതന്യവും അദ്ധ്യസിച്ചു. ഇങ്ങനെ അന്യോന്യാധ്യാസമുണ്ടാകുന്നു. അഹംഅധ്യാസം ക്രമേണ ബുദ്ധി ഇന്ദ്രിയം, ശരീരം, പത്നി, പുത്രൻ എന്നു തുടങ്ങിയ ബാഹ്യവിഷയങ്ങളിലേക്കു വ്യാപിച്ചു. അഹം കൊണ്ട് ആകുലമായ സംസാരവ്യവഹാരം നമ്മുടെ പ്രത്യക്ഷത്തിൽപ്പെടുന്നു. ഈ കാര്യങ്ങൾ അജ്ഞാനാദ്ധ്യാസമുണ്ടായിരുന്നു എന്നതിന് പ്രത്യക്ഷപ്രമാണമാണ്. അജ്ഞാനം അതിന്റെ അധിഷ്ഠാനത്തിൽത്തന്നെ വിശേഷത ഉണ്ടാക്കുന്നു. ശങ്കരാചാര്യർ പറയുന്നു-"കോ/യം അദ്ധ്യാസഃ സ്മൃതിരൂപഃ പരത്ര പൂർവ്വദൃഷ്ടാവഭാസഃ" (ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം) അദ്ധ്യാസം എന്നാൽ എന്താകുന്നു? മുമ്പിലിരിക്കുന്ന വസ്തുവിൽ പണ്ടു കണ്ടതായ വസ്തുവിന്റെ സ്മരണം കൊണ്ടുണ്ടായ പ്രതീതിയാണ്, കയറിൽ കണ്ട സർപ്പം ഉദാഹരണം. ഇതാകുന്നു അദ്ധ്യാസം. അഹങ്കാരം, ജനനം, മരണം, സുഖം, ദുഃഖം, വിശപ്പ്, ദാഹം മുതലായ ജീവധർമ്മങ്ങൾ മുമ്പുണ്ടായിരുന്നതാകയാൽ, മുൻജന്മങ്ങളിൽ അനുഭവിച്ചതാകയാൽ, അതിന്റെ സ്മരണം ഈ ജന്മത്തിലുമുണ്ടാകാം. അങ്ങനെ അഹങ്കാരം മുതലായത് ആത്മാവിൽ പ്രതീതമായതെന്നു പറയാം. ഈ സ്മരണയ്ക്ക് ഹേതുവായ മുമ്പുള്ള വസ്തുക്കൾ സത്യമായിരിക്കണമെന്ന് നിയമമില്ല. ചിത്രത്തിൽ കണ്ടിരുന്ന സർപ്പത്തിന്റെയും അനുഭവംവെച്ചുകൊണ്ട് കയറിൽ സർപ്പപ്രതീതി ഉണ്ടാവാം. അതുകൊണ്ട് സ്മൃതിക്ക് ഹേതുവായ അഹങ്കാരം മുതലായതും സത്യമായിരിക്കണമെന്നു നിയമമില്ല. മിഥ്യാജ്ഞാനത്തിൽനിന്നും (ചിത്രത്തിൽ കണ്ട സർപ്പത്തിന്റെയും) കയറിൽ

സർപ്പാദ്ധ്യാസമുണ്ടാകാം. പറഞ്ഞതായ അദ്ധ്യാസത്തിന്റെ ലക്ഷണം കാര്യാദ്ധ്യാസത്തെ സംബന്ധിക്കുന്നതാകുന്നു. അഹ ങ്കാരാദികൾ അജ്ഞാനത്തിന്റെ കാര്യമാകുന്നു. അതു ജന്മാന്ത രത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. അതിന്റെ അനുഭവത്തിൽ നിന്നും സ്മൃതി ഉണ്ടാകാം. വീണ്ടും അദ്ധ്യാസവുമുണ്ടാകാം. ആത്മാവിൽ അവിദ്യാധ്യാസം എങ്ങനെ സിദ്ധമാകും? മുമ്പ് അങ്ങനെ വേറൊരു അവിദ്യ (അജ്ഞാനം) ഇല്ല എന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ. അജ്ഞാനാദ്ധ്യാസത്തെ സദ്രൂപത്തിലോ അസദ്രൂപത്തിലോ നിശ്ചയിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. അജ്ഞാനത്തെ അജ്ഞാനം സ്വയം സിദ്ധം ചെയ്യുന്നു. അത് അജ്ഞാനമാകയാൽ ഭ്രമം പോലുള്ള മിഥ്യാജ്ഞാനമാകുന്നു, മിഥ്യാജ്ഞാനമാകയാൽ പ്രമാണജന്യ മായ ജ്ഞാനോദയത്തിലില്ലാതാകുന്നു എന്നത് മുമ്പും പറഞ്ഞു വല്ലോ. ഇതിൽനിന്നും അജ്ഞാനം അനാദിയും ഭാവരൂപവും ജ്ഞാനംകൊണ്ട് നശിക്കുന്നതും അനിർവ്വചനീയവുമാകുന്നു എന്നു പറയാം.

സാധാരണയായി കയർ മുതലായതുപോലെ രൂപമുള്ള പദാർത്ഥങ്ങളിലാണ് അദ്ധ്യാസം കാണപ്പെടുന്നത്. അവിടെ പാമ്പ് മുതലായതിന്റെ കൽപ്പനയുമുണ്ടാകുന്നു. ആത്മാവ് സ്വതേ രൂപമില്ലാത്തതും ഗുണമില്ലാത്തതും – നിർഗ്ഗുണം നിരാകാരം – ആകുന്നുവെന്ന് ശാസ്ത്രം പറയുന്നുമുണ്ട്. രൂപമില്ലാത്ത ആത്മ ബോധത്തിൽ എങ്ങനെ അധ്യാസകൽപ്പന ഉണ്ടായി എന്ന് സംശയം തോന്നാം.

രൂപമുള്ള പദാർത്ഥത്തിൽമാത്രമേ കൽപ്പന (അധ്യാസം) ഉണ്ടാകൂ എന്നു നിയമമില്ല. 'അപ്രത്യക്ഷേ ഹ്യാകാശേ ബാലാ സ്തലമലിനതാം അധ്യസ്യന്തേ' എന്നു ഭാഷ്യകാരരും പറയു ന്നു. കാണാൻ കഴിയാത്ത അരൂപിയായ ആകാശത്തിലും അവി വേകികൾ മാലിന്യത്തെയും നീലരൂപത്തെയും, ഗന്ധർവനഗര ത്തെയും മറ്റും കല്പിക്കുന്നുണ്ട്. മുട്ടുവരെയുള്ള ജലത്തിലും നക്ഷത്രത്തോടുകൂടി ആകാശം പ്രതിബിംബിക്കുന്നു. അതിൽ അഗാധതയും കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്.രൂപമില്ലാത്ത ആകാശ ത്തിലെന്ന പോലെ നിരാകാരമായ ആത്മബോധത്തിലും കല്പന

യുണ്ടാവാം.

അധ്യസ്തമായ അജ്ഞാനത്തിനും അതിന്റെ കാര്യങ്ങളായ അഹം മുതലായ സംസാരധർമ്മങ്ങൾക്കും-അധിഷ്ഠാനമായ ആത്മാവിനോടുകൂടി ഉണ്ടായ സംബന്ധത്തെ ആധ്യാസികം (കാല്പനികം) എന്നു പറയുന്നു. അജ്ഞാനമുള്ളതുവരെ ഈ സംബന്ധം നിലനിൽക്കും, സംസാരവ്യവഹാരവും തുടർന്നു കൊണ്ടിരിക്കും. വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ ജ്ഞാനോദയത്തിൽ ഈ അജ്ഞാനത്തിന് നാശം സംഭവിക്കുന്നതിനാൽ ആദ്ധ്യാ സികബന്ധം തനിയെ നശിക്കുന്നു. അതോടുകൂടി കല്പിതമായ സംസാരത്തിന്റെ സകലവ്യവഹാരങ്ങളും അസ്തമിക്കുന്നു. ജ്ഞാനിക്ക് ദ്വൈതഭേദവ്യവഹാരം ഇല്ലാതാകുന്നു. ആത്മാവിന്റെ വിശേഷരൂപത എന്ന പരിപൂർണ്ണാനന്ദാവബോധം സ്വയം പ്രകാ ശിക്കുന്നു. ഇതാകുന്നു പ്രമാണഫലം. ഒന്നാം പദ്യം ഉത്തരാർദ്ധ ത്തിൽ 'കിനാവുണരും വരേക്കും' എന്നരുളുന്നു. ജാഗ്രദവസ്ഥ ഉണ്ടാകുന്നതുവരേക്കും സ്വപ്നംസത്യമാകാം. അതിൽ പ്രാതി ഭാസികസത്യത്വം ഉണ്ടായാൽ മാത്രമേ സ്വപ്നവ്യവഹാരം സിദ്ധ മാകൂ. സത്യമില്ലാതെ ഒരു വ്യവഹാരവും സിദ്ധമാകുന്നില്ല. സ്വപ്ന ദൃശ്യം അവിടെ സത്യമാണെങ്കിലും അത് ദൃശ്യമാകയാൽ, ജാഗ്ര ത്തിൽ മാറിപ്പോകുന്നതിനാൽ ദൃശ്യത്തെ മിഥ്യ എന്നു പറയാം. എന്താണ് ആ അവസ്ഥയിൽ ഉള്ള സത്യം? 'ഉണർന്നളവിൽ ഉണർന്നവനാമശേഷം'. ഉണർന്നവനായ സ്വപ്നദ്രഷ്ടാവ് മാത്ര മാണ് സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽനിന്നും ഉണർന്നശേഷം സത്യമായി അവശേഷിച്ചത്. അതുകൊണ്ട് അവിടെ കണ്ടതെല്ലാം-അശേഷം ദ്രഷ്ടാവിൽനിന്ന് അന്യമായിട്ടില്ല, ദ്രഷ്ടാവ് മാത്രമാകുന്നു. സ്വപ്നത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനമായതും, സ്വപ്നത്തിന്റെ വിഷയ മായതും സ്വപ്നദ്രഷ്ടാവിൽനിന്ന് അന്യമായിട്ടില്ല, ദ്രഷ്ടാവ് മാത്രമാകുന്നു. സ്വപ്നത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനമായതും സ്വപ്നദ്ര ഷ്ടാവ് ഒന്നുമാത്രമാകുന്നു എന്നത് ജാഗ്രത്തിൽ അനുഭവപ്പെ ട്ടു. സ്വപ്നദ്രഷ്ടാവിൽനിന്ന് അന്യമായിട്ട് സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങൾ ഉണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിൽ അതും ദ്രഷ്ടാവിനെപ്പോലെ സത്യമാ യിരിക്കണം. എന്നാൽ ജാഗ്രത്തിൽ അത് കാണപ്പെടുന്നില്ല. അതു

കൊണ്ട് ദൃശ്യങ്ങൾ എല്ലാം മിഥ്യയും ദ്രഷ്ടാവ് ഒന്നുമാത്രം സത്യവുമാകുന്നു. ഈ വസ്തുസ്ഥിതിയെ ഉപനിഷത്ത് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. 'ന തത്രരഥാ ന രഥയോഗാഃ അത്രാ/യം പുരുഷഃ സ്വയംജ്യോതിഃ അസംഗോ/യം പുരുഷഃ', സ്വപ്നം തുടങ്ങിയ അവസ്ഥകളുടെയും, സ്വപ്നാർത്ഥങ്ങളുടെയും മിഥ്യാത്വവും, ദ്രഷ്ടാവിന്റെ സത്യത്വവും അസംഗത്വവും സ്വപ്രകാശത്വവും ഏകത്വവും കാണിച്ചുകൊടുത്തുകൊണ്ട് ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നു സ്വപ്നത്തിൽ കണ്ട രഥവും കുതിരയും മറ്റും ഉണർവ്വിൽ കാണപ്പെടുന്നില്ല. സ്വപ്നാവസ്ഥയോട് യാതൊരു ബന്ധവുമില്ലാതെയും, കണ്ട പദാർത്ഥങ്ങളെ ഒന്നും സ്പർശിക്കാതെയും അസംഗനായിത്തന്നെ ദ്രഷ്ടാവ് ജാഗ്രത്തിലും സുഷുപ്തിയിലും നിലകൊള്ളുന്നുണ്ട്. ഒരവസ്ഥയിൽ കണ്ടത് മറ്റൊരവസ്ഥയിൽ കൂടെ പോകുന്നില്ല. അതിനാൽ പുരുഷൻ, ആത്മാവ് അസംഗനാണ്. അത് അവസ്ഥകളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുകയും സ്വയം അറിയുകയും ചെയ്യുന്ന സ്വയം ജ്യോതിസ്സാകയാൽ സ്വതസ്സിദ്ധമാകുന്നു.

സ്വപ്നത്തിൽ സ്വന്തം ശരീരത്തെ അചേതനമാക്കി ഉറങ്ങുന്ന ജീവാത്മാവ് വേറൊരു ശരീരത്തെയും ഉപകരണങ്ങളെയും സ്വയം സൃഷ്ടിച്ച്, സ്വയം പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു. സ്വയം അനുഭവിക്കുന്നു എന്നത് പ്രതീതി മാത്രമാകുന്നു. സ്വപ്നത്തിൽ സൃഷ്ടിച്ചതായ രഥവും കുതിരയും മാർഗ്ഗവും മറ്റു സാധനങ്ങളുമെല്ലാം ഇല്ലാത്തത്. അജ്ഞാനത്തിൽ വികസിച്ച സംസ്ക്കാരങ്ങൾ മാത്രമായതിനാൽ സംസ്ക്കാരവിലയത്തിൽ ആ അവസ്ഥ അസ്തമിച്ചുപോയി. ഉണർന്ന സമയം കണ്ണാടിയിൽ പ്രതിബിംബിച്ച പദാർത്ഥങ്ങൾപോലെ അതെല്ലാം അനന്യമായിപ്പോയി. ഉണർന്നവൻമാത്രം അവശേഷിച്ചു. അവിടെ ഉണർന്നവനോടുകൂടി ഒരു പദാർത്ഥവും നിലനിൽക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ഉണർന്നവൻ സത്യവും കണ്ടതെല്ലാം മിഥ്യയുമാകുന്നു. ഉണർന്നവൻ അസംഗനും സ്വപ്രകാശവുമാകുന്നു എന്നതും വ്യക്തമാണ്. മൂന്ന് അവസ്ഥകളിലും അവസ്ഥാവാനായ ദ്രഷ്ടാവ് ഒന്നുമാത്രമാണ് സത്യം. എന്നാൽ അവസ്ഥയും അവിടെ കാണപ്പെട്ടതായ ദൃശ്യങ്ങളും മിഥ്യയാകുന്നു. അത് ഇവിടെ 'ഉണർന്നള

വിൽ ഉണർന്നവനാം' എന്നീ പദങ്ങൾ സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

അവസ്ഥകളുടെ സാക്ഷിജ്ഞാനം സത്യവും സാക്ഷിയുടെ വിഷയങ്ങൾ (ദൃശ്യങ്ങൾ) അസത്യവുമാകുന്നു. സാക്ഷിജ്ഞാനം സത്തയെ കാണിച്ച വിഷയം ഇല്ലാതായപ്പോഴും സാക്ഷി ജ്ഞാനം സ്വതസ്സിദ്ധമാകുന്നുവെന്ന് 'സാക്ഷിസാക്ഷ്യന്വയവ്യതിരേക'രൂപമായ തർക്കവും ഇവിടെ കാണിക്കുന്നു. സ്വപ്നദൃശ്യങ്ങൾ സാക്ഷ്യവും (സാക്ഷിയുടെ വിഷയങ്ങളും) ദ്രഷ്ടാവ് സാക്ഷിയുമാകുന്നു. സാക്ഷ്യം ഉള്ളപ്പോൾ സാക്ഷിയും ഉണ്ട്. ഇതിനെ അന്വയം എന്നു പറയുന്നു. സാക്ഷ്യം ഇല്ലാത്തപ്പോഴും സാക്ഷി സ്വതേ നിലനിൽക്കുന്നു. ഇതിനെ വ്യതിരേകം എന്നു പറയും. ദൃശ്യങ്ങളായ വിഷയങ്ങൾ അനിത്യങ്ങളെന്നും, അത് ആത്മാവിനെ ആശ്രയിച്ച് സിദ്ധമാകുന്നുവെന്നും അതില്ലാത്തപ്പോഴും അതിനെ ആശ്രയിക്കാതെയും നിലകൊള്ളുന്ന സ്വതഃസിദ്ധമായ സാക്ഷി നിത്യമെന്നും മനസ്സിലാക്കാം.

ഉപനിഷത്ത്, ജനകമഹാരാജാവിന് അജ്ഞാനനിവൃത്തിയിൽ വിശേഷാനന്ദപ്രാപ്തി എന്ന ഫലവും ദുഃഖനിവൃത്തിയും 'അഭയം വൈ ജനക പ്രാപ്തോഽസി' എന്ന് ഉപദേശിക്കുന്നു. ഈ ജീവിതാവസ്ഥയിൽത്തന്നെ സുദൃഢമായ ദ്വൈതമിഥ്യാത്വം അനുഭവഗോചരമായാൽ ജീവന്മുക്തി എന്ന ദൃഷ്ടാന്തഫലവും ഉണ്ടാകുന്നു എന്നത് പിന്നീട് മനസ്സിലാക്കാം.

ഈ പദ്യത്തിൽ ജാഗ്രദവസ്ഥയും സ്വപ്നംതന്നെ എന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഉപനിഷത്ത് –'ത്രയഃ സ്വപ്നാഃ' ജീവാത്മാവിന്റെ മൂന്നവസ്ഥകളും സ്വപ്നംതന്നെ. അജ്ഞാനജന്യമായ വ്യവഹാരം മൂന്നവസ്ഥകളിലും സമാനമായതിനാൽ, ആ മൂന്നവസ്ഥകളും ദൃശ്യമാകയാൽ മിഥ്യതന്നെ, സ്വപ്നം തന്നെ എന്നത് സൂചിപ്പിക്കുന്നു. 'ഇത് കിനാവ്' ഈ ജാഗ്രത് പ്രപഞ്ചവും കിനാവ് – സ്വപ്നംതന്നെ. സ്വപ്നം ജാഗ്രത്തിൽ ബാധിച്ചുപോകുന്നതുപോലെ ആത്മബോധോദയം എന്ന ജാഗ്രത്തിൽ ഈ നമ്മുടെ മുമ്പിൽ കാണപ്പെടുന്ന ജാഗ്രദ് വ്യവഹാരവും സത്യമല്ലാതെ മിഥ്യയായിപ്പോകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനികളുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ ഈ അവസ്ഥയും സ്വപ്നം തന്നെ. അനുഭവാവസ്ഥ എന്ന

ഉണർവ്വിൽ ജീവാത്മാവിന്റെ വ്യക്തിത്വം ഇല്ലാതായി. ബ്രഹ്മാത്മൈക്യം എന്ന ഉണർവ്വ് – അദ്വൈതാത്മാവസ്ഥാനം – മാത്രമായി അവശേഷിച്ചു – 'ഉണർന്നവനാമശേഷം' എന്നിവിടെ സംഗ്രഹിക്കുന്നു.

ഈ പദ്യത്തിന്റെ സാരം: – ഇത് – പേരായിരം എന്നും മറ്റും കാണിച്ചതായ പ്രപഞ്ചം – ഓരായ്കിൽ = ശ്രവണം മുതലായ സാധനകൾവഴി യാഥാത്മ്യം അനുഭവിച്ചറിയാൻ സാധിക്കാത്ത കാലംവരെയ്ക്കും നേര്, സത്യം എന്നു തോന്നാം – വ്യാവഹാരിക സത്യം അവഭാസിക്കാം. യഥാർത്ഥത്തിൽ 'ഉണർന്നളവിൽ– ആത്മജ്ഞാനോദയത്തിൽ ഇത്, ഈ ജാഗ്രദവസ്ഥ, ദൃശ്യവ്യവഹാരം കിനാവാകുന്നു. ദൃശ്യങ്ങളാകയാൽ സ്വപ്നം പോലെ മിഥ്യയാകുന്നു. ദൃക്സ്വരൂപത്തിലേക്ക് ഉണർന്നു കഴിഞ്ഞാലാവട്ടെ, ഉണർന്നവൻ – ജീവാത്മഭാവം ഇല്ലാതായി ബ്രഹ്മാത്മഭാവം സിദ്ധിച്ച ജ്ഞാനി മാത്രമായി അവശേഷിക്കുന്നു. ഉപനിഷത്തും 'സ ആത്മാ തത്ത്വമസി' എന്ന് ജീവന്റെ അദ്വൈതാത്മാവസ്ഥാനത്തെയും ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വത്തെയും കാണിക്കുന്നു. ജീവാത്മാവ് സച്ചിദാനന്ദഘനമായി അവശേഷിക്കുന്നു എന്ന് വ്യക്തമാക്കിക്കൊണ്ട് ആദ്യത്തെ പദ്യത്തിൽ ഉപനിഷത്തുകളെ പ്രമാണീകരിച്ചുകൊണ്ട് അജ്ഞാനകാരണമായ ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വ്യാവഹാരികസത്യത്വത്തെയും അതിന്റെ താത്വികമായ മിഥ്യാത്വത്തെയും വ്യക്തമാക്കി അദ്വൈതാത്മസ്വരൂപത്തെ അവശേഷിപ്പിച്ചു കാണിക്കുന്നു.

### പദ്യം 2

ഒന്നാം പദ്യത്തിൽ ഉപനിഷത്പ്രമാണംകൊണ്ട് ദ്വൈതപ്രപഞ്ചം മിഥ്യ, അദ്വൈതാത്മബോധം സത്യം എന്നത് വിശദമാക്കി. ഈ വിഷയം യുക്തിയിൽക്കൂടി സിദ്ധംചെയ്യുന്നതിലേക്കായി അടുത്തപദ്യം ആരംഭിക്കുന്നു.

**നേരല്ല ദൃശ്യമിതു ദൃക്കിനെ നീക്കിനോക്കിൽ**
**വേറല്ല വിശ്വമറിവാം മരുവിൽ പ്രവാഹം**
**കാര്യത്തിൽ നില്പതിഹ കാരണസത്തയെന്ന്യേ**
**വേറല്ല വീചിയിലിരിപ്പതു വാരിയത്രേ.** 2

ഈ പ്രപഞ്ചം ദൃശ്യമായതുകൊണ്ട് നേരല്ല സത്യമല്ല, മിഥ്യയാകുന്നു. 'ദൃശ്യത്വാത് മിഥ്യ', എന്ന അനുമാനയുക്തിയെ ഇവിടെ കാണിക്കുന്നു. എവിടെവിടെദൃശ്യത്വമുണ്ടോ അവിടവിടെയെല്ലാം മിഥ്യാത്വവുമുണ്ടാകാം. രജ്ജുസർപ്പത്തിലും സ്വപ്നാർത്ഥത്തിലും ദൃശ്യത്വമുള്ളതുകൊണ്ട് മിഥ്യാത്വവും സിദ്ധമാകുന്നു. അതുപോലെ ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലും ദൃശ്യത്വമുള്ളതുകൊണ്ട് മിഥ്യാത്വം സിദ്ധമാകുന്നു. ഇവിടെ 'നേര് അല്ല' എന്നു പറയുന്നതിന് നേര് (സത്യം) ഇല്ലാത്ത മുയൽക്കൊമ്പുപോലെ തുഛമോ ശൂന്യമോ ആണെന്നല്ല അർത്ഥം. ബാഹ്യാർത്ഥമുള്ളതാണ് ഈ പ്രപഞ്ചം എന്ന് ദ്യോതിപ്പിക്കുന്നു. നേരല്ല, സത്യമല്ല എങ്കിലും 'ഉണ്ട്' എന്ന പ്രതീതി ഉണ്ടാകുന്നതുകൊണ്ട് അസത്യവുമല്ല. സത്യവും അസത്യവും ചേരാത്തതുകൊണ്ട് മൂന്നാമത്തെ പക്ഷമായ സദസത്തും അല്ല. അങ്ങനെ സദ്- അസത്ത് വിലക്ഷണമായ, അനിർവചനീയമോ അനിർവചനീയ വിലക്ഷണമോ ആകുന്നു പ്രപഞ്ചം. ഇവിടെ അനിർവചനീയ ഖ്യാതിയെ കാണിക്കുന്നു. മേൽപ്പറഞ്ഞ രൂപത്തിൽ നിർവചിക്കാൻ, നിശ്ചയിക്കാൻ സാധിക്കാത്തതാകുന്നു ഈ ദൃശ്യപ്രപഞ്ചം. അതു നേരല്ല, 'ഉണ്ട്' എന്നു തോന്നുന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം ഒന്നിനെ സത്യമെന്നു പറയാൻ സാധ്യമല്ല. സ്വപ്നാർത്ഥവും കാനൽജലവും ഉണ്ടെന്നു തോന്നുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും അതിനെ ആരും സത്യമെന്നു പറയുന്നില്ല. അതുപോലെ ഉണ്ടെന്നു പറയുന്ന ഈ പ്രപഞ്ചവും സത്യമാണ് എന്നു പറയുവാൻ സാധ്യമല്ല. മാറ്റമില്ലാത്തതും മൂന്നു കാലത്തിലും ഒരുപോലെ ഇരിക്കുന്നതുമായ സത്യം ഈ പ്രപഞ്ചദൃശ്യത്തിൽ അനുഭവപ്പെടാത്തതുകൊണ്ട് ഈ പ്രപഞ്ചം നേരല്ല, അനിർവചനീയമാകുന്നു. ഈ വിഷയം കാരികയിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. 'സ്വപ്നജാഗരിതസ്ഥാനേ ഹ്യേകമാഹുർമനീഷിണഃ' സ്വപ്നത്തിൽ കാണുന്നവനും കാണപ്പെടുന്ന ദൃശ്യവുമുണ്ട്. ആ ദൃശ്യങ്ങൾ വിലയിച്ചു ദ്രഷ്ടാവു മാത്രം സ്വപ്നത്തിൽ ശേഷിച്ചു. ദൃശ്യത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ട് അവിടത്തെ വിഷയങ്ങൾ മിഥ്യയാകുന്നു. (ഇല്ലാത്തതാകുന്നു). അതുപോലെത്തന്നെ ജാഗ്രത്തിൽ ദ്രഷ്ടാവും ദൃശ്യവും ഉണ്ട്.

ദൃശ്യത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ട് ജാഗ്രത്തിലെ വിഷയങ്ങളും മിഥ്യയാകുന്നു. മറ്റവസ്ഥകളായ ഉറക്കത്തിലും സ്വപ്നത്തിലും ഈ ജാഗ്രദ്ദൃശ്യങ്ങൾ കാണപ്പെടുന്നില്ല. ദ്രഷ്ടാവുമാത്രം കാണപ്പെടുന്നു, ശേഷിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഇത് ഈ ദൃശ്യപ്രപഞ്ചം നേരല്ല. സ്വപ്നത്തിലും ജാഗ്രത്തിലും മിഥ്യാത്വം സമാനമായതുകൊണ്ട് അനുഭവികളായ ജ്ഞാനികൾ രണ്ടും ഒരുപോലെ മിഥ്യ എന്നു പറയുന്നു. ആദിയിലും അന്തത്തിലും ഇല്ലാത്തത് അതിന്റെ മദ്ധ്യകാലത്തിലും ഇല്ലാത്തതാകുന്നു. മോതിരം ഉണ്ടാക്കുന്നതിന്മുമ്പും ഉരുക്കിക്കഴിഞ്ഞതിനുശേഷവും മോതിരത്തിന്റെ നാമരൂപങ്ങൾ കാണപ്പെടുന്നില്ല; സ്വർണ്ണം മാത്രമാണ് കാണപ്പെട്ടത്. മദ്ധ്യകാലത്തിൽ കാണപ്പെട്ട നാമരൂപാത്മകമായ മോതിരവും മിഥ്യ, ഇല്ലാത്തതുതന്നെ. ഉള്ളതു സ്വർണ്ണം മാത്രമാകുന്നു. അതുപോലെ സൃഷ്ടിക്കുമുമ്പും പ്രളയത്തിനുശേഷവും ഇല്ലാത്തതായ ഈ പ്രപഞ്ചവും മദ്ധ്യകാലത്തിലും (സൃഷ്ടിയിലും) മോതിരം പോലെ മിഥ്യയാകുന്നു - 'ഇതു നേരല്ല'.

തുടർന്നും മിഥ്യാത്വത്തിന് ഉപപത്തി കാണിക്കുന്നു-ദൃക്കിനെ നീക്കി നോക്കിൽ വിശ്വം ദൃക്കിൽ നിന്ന് വേറല്ല, അന്യമല്ല. 'ദൃഷ്ടി സൃഷ്ടി' വഴി നോക്കിയാലും ഈ പ്രപഞ്ചം മിഥ്യയാണ് എന്നതു മനസ്സിലാക്കാം. ഈ വിശ്വം = ജീവനും ജഗത്തുമെല്ലാം, മരുഭൂമിയിൽ നട്ടുച്ചയ്ക്കു ജലപ്രവാഹം പ്രതീതമാകുന്നതുപോലെ. 'അറിവാം മരുവിൽ പ്രവാഹം', അറിവാകുന്ന മരുഭൂമിയിൽ ജലപ്രവാഹം പോലുള്ളതാകുന്നു. അറിവാകുന്ന ആത്മാവിൽ ഉണ്ടെന്നു തോന്നുന്ന ആഭാസം മാത്രമാകുന്നു ഈ നാമരൂപാത്മകമായ ജഗത്. സ്വപ്ന ദ്രഷ്ടാവിൽനിന്നും അന്യമായിട്ട് ഒന്നും തന്നെയില്ല. ദ്രഷ്ടാവ് ഉണ്ടാകുമ്പോൾ ദൃശ്യവും ഉണ്ടാകുന്നു. ദൃശ്യമില്ലെങ്കിലും ദ്രഷ്ടാവ് ഉണ്ട്. ഈ ന്യായത്തെ ദൃഗ്ദൃശ്യഅന്വയവ്യതിരേകം എന്നു പറയുന്നു. ദൃശ്യം ഇല്ലാതാകുന്നതുകൊണ്ട് മിഥ്യയും മിഥ്യയാകുന്നതുകൊണ്ട് വൈരാഗ്യത്തിനു ഹേതുവുമാകുന്നു. ദ്രഷ്ടാവിന് മാറ്റമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അത് സത്യവുമാകുന്നു. ദ്രഷ്ടാവിൽനിന്ന് അന്യമായിട്ട് യാതൊരു ദൃശ്യവും നിലനിൽക്കാത്തതുകൊണ്ട് ഈ ജഗത്ത് ഇല്ലാത്തതാ

കുന്നു, മിഥ്യയാകുന്നു എന്നതു മനസ്സിലാക്കാം.

ഈ ജഗത്ത് വേറൊന്നായി തോന്നുന്നു എന്നതിന് ദൃഷ്ടാന്തം കാണിക്കുന്നു - അറിവാം മരുവിൽ പ്രവാഹം. ആത്മാവായ മരുഭൂമിയിൽ കാനൽജലം പോലുള്ള തോന്നൽ മാത്രമാകുന്നു ഈ പ്രപഞ്ചം. അതിനാൽ ഇത് മിഥ്യയാകുന്നു. എങ്ങനെയാണ് ദൃക്-ജ്ഞാനം, ആത്മാവു തന്നെ ദൃശ്യം - ജഗത് ആയിത്തീരുന്നത്? ഒന്നു വേറൊന്നായി പ്രതീതമാകുകയെന്നതിനെയാണ് വിവർത്തവാദം എന്നു പറയുന്നത്. അതിനെത്തന്നെ മറ്റൊരു പ്രകാരത്തിൽ ദൃഷ്ടിസൃഷ്ടിവാദം എന്നു പറയുന്നു. അദ്വൈതസിദ്ധിയിൽ 'അഥ കേയം ദൃഷ്ടിഃസൃഷ്ടിഃ' എന്താകുന്നു ഈ ദൃഷ്ടിസൃഷ്ടിവാദം എന്നു പറയുന്നത്? ദൃഷ്ടിഃ ഏവ സൃഷ്ടിഃ = ചൈതന്യംതന്നെ സൃഷ്ടി എന്നു പറഞ്ഞാൽ എപ്പോഴും ചൈതന്യം നിലവിലിരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഈ പ്രപഞ്ചം ആ നിലയിൽത്തന്നെ ഇരിക്കും. ഇവിടെ മോക്ഷമോ പ്രളയമോ ഉണ്ടാകില്ല. അത് ശാസ്ത്രത്തിന് സ്വീകാര്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് വൃത്തിയോടുകൂടിയ ചൈതന്യത്തെ ദൃഷ്ടി എന്നു പറയുന്നു. സ്വപ്നത്തിലും ജാഗ്രത്തിലും കാണാകുന്ന വിഷയാകാരവൃത്തിയിൽ ആഭാസിച്ചിരിക്കുന്ന ചൈതന്യം തന്നെ സൃഷ്ടി. സ്വപ്നത്തിൽ വൃത്തിയോടുകൂടിയ ജ്ഞാനം, ആത്മാവുതന്നെ സൃഷ്ടിയുടെ രൂപത്തിൽ കാണപ്പെടുന്നു. യോഗവാസിഷ്ഠവും ഗൗഡപാദരും പ്രായേണ ഈ വാദം സ്വീകരിക്കുന്നു. ഇതിനെ കല്പനാവാദം എന്നു പറയുന്നു. ഇവിടത്തെ സൃഷ്ടിയിൽനിന്നും ദൃഷ്ടിയെ (ജ്ഞാനത്തെ) നീക്കി നോക്കിയാൽ, മാറ്റി പരിശോധിച്ചു നോക്കിയാൽ എന്തു ശേഷിക്കും? ഒരു ദൃശ്യത്തിനും ജ്ഞാനമില്ലാതെ അതിന്റെ വ്യക്തിത്വം വച്ചു പുലർത്തുവാൻ സാധ്യമല്ല. ജ്ഞാനത്തിൽ നിന്നും അന്യമായി ഭാസിക്കുന്ന പദാർത്ഥങ്ങൾ നിലനിൽക്കുന്നില്ല. തീക്കൊള്ളിയുടെ ചുറ്റലിൽ തോന്നപ്പെട്ട ആഭാസം തീക്കൊള്ളിയെ മാറ്റിയാൽ അവിടെ ഒരു കാലത്തും സിദ്ധമാകുന്നില്ല. ആഭാസത്തിന് വസ്തുത്വം ഇല്ല. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനാഭാസത്തിൽനിന്ന് ആഭാസത്തെ മാറ്റിയാൽ ജ്ഞാനം മാത്രം അവശേഷിക്കും എന്നത് സ്വപ്നദ്രഷ്ടാവിൽ മനസ്സിലാ

ക്കാം. അതുപോലെ മരുഭൂമിയിൽ നിന്നും ജലപ്രതീതിയെ മാറ്റിയാൽ മരുഭൂമി മാത്രം അവശേഷിക്കുന്നു. അതിൽനിന്നും അന്യമായ ജലം അവിടെ ഇല്ലായിരുന്നു. ആ ജലപ്രതീതി മരുഭൂമി മാത്രമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ദൃക്കിൽ നിന്ന്-ജ്ഞാനത്തിൽനിന്ന് വേറല്ല വിശ്വം, ദൃശ്യമായ ഈ വിശ്വം, ജഗത്ത് നേരുമല്ല. ഉള്ളത് 'ദൃക്' ഒന്ന് മാത്രമാകുന്നു. മരുഭൂമിയിൽ എത്രവെള്ളപ്പൊക്കമുണ്ടായാലും ആ കാനൽജലം കൊണ്ട് ഭൂമി അണുമാത്രംപോലും നനയുന്നില്ല. മണ്ണിൽ നിന്നും ഉണ്ടായ പദാർത്ഥങ്ങൾ എല്ലാം മണ്ണിന്റെ രൂപത്തിൽ ഒന്നാകുന്നതുപോലെയും സ്വപ്നാർത്ഥങ്ങൾ സ്വപ്നദൃഷ്ടാവിന്റെ സ്വരൂപത്തിൽ ഒന്നാകുന്നതുപോലെയും, സർപ്പം മുതലായത് കയറിന്റെ രൂപത്തിൽ ഒന്നായിരിക്കുന്നതുപോലെയും പരമാർത്ഥമായ ആത്മാവ് സ്വരൂപത്തിൽ അദ്വൈതമായിരുന്നുകൊണ്ടുതന്നെ അനേകരൂപത്തിൽ പ്രപഞ്ചമായി കാണപ്പെടുന്നു. സ്വരൂപത്തിന് ചലനം ഇല്ലെങ്കിലും സ്വപ്നത്തിൽ ദ്രഷ്ടാവിന് എന്നപോലെ ആത്മാവ് ചലിക്കുന്നതായും നാമരൂപം ഉള്ളതായും തോന്നപ്പെടുന്നു. അതിനെയാണ് പ്രപഞ്ചം എന്നു പറയുന്നത്. അത് അതിന്റെ കാരണമായ പരമാത്മാവിൽനിന്നും അന്യമായിട്ടില്ല.

'വേറല്ല വിശ്വമറിവാം മരുവിൽ പ്രവാഹം' -

സ്വപ്നത്തിൽ കാണപ്പെട്ട ആന മുതലായതും അതിനെ കാണുന്ന കണ്ണ് മുതലായതും ആത്മജ്ഞാനത്തിൽനിന്നും അന്യമായിട്ട് സിദ്ധിക്കാത്തതുപോലെത്തന്നെ ജാഗ്രത്തിലും കാണപ്പെടുന്ന പദാർത്ഥങ്ങൾ അന്യമായിട്ടില്ലാത്തവതന്നെ. അതുകൊണ്ട് വിശ്വം വേറല്ല. മനസ്സിന്റെ ചലനത്തിൽ ദ്വൈതം ഉള്ളതുപോലെയും നിശ്ചലാവസ്ഥയിൽ ഇല്ലാത്തതുപോലെയും കാണാം. ദൃശ്യത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വം ദൃഢീകരിക്കുന്നതിനായി മനോനിരോധം അഭ്യസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കണം. ദൃഗ്ദൃശ്യങ്ങളുടെ അന്വയവ്യതിരേകരൂപമായ തർക്കം മനസ്സിലാക്കി ദൃശ്യം അനിത്യമെന്നും ദൃക് (ജ്ഞാനം) നിത്യമെന്നുമുള്ള ബോധം ഉറപ്പിക്കണം.

അനുമാനയുക്തികൊണ്ട് സ്വാനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നില്ല എന്നത്

പിന്നീട് പറയുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും ഇവിടെ യുക്തികൊണ്ട് ആത്മാവിന്റെ അസത്വാപാദകം എന്ന ആവരണത്തെ (ആത്മാവില്ല, ഈശ്വരനില്ല എന്ന വിചാരത്തെ) മാറ്റാം. അതിന് അനുകൂലമായ തർക്കയുക്തികളെ സ്വീകരിക്കാം എന്നത് പഞ്ചദശീകാരനും പറയുന്നുണ്ട്. പരോക്ഷജ്ഞാനംകൊണ്ട് അസത്വാപാദകം എന്ന അജ്ഞാനാവരണം നശിച്ചുപോകുന്നുണ്ട്. പർവ്വതത്തിൽ അഗ്നി കാണപ്പെടുന്നില്ല എങ്കിലും പുകയുള്ളതുകൊണ്ട് അഗ്നി അവിടെയുണ്ട് എന്ന അനുമാനയുക്തി അഗ്നിയുടെ അസത്യത്വത്തെ മാറ്റിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാലും അത് അഗ്നിയുടെ സാക്ഷാത്കാരം ഉണ്ടാക്കുന്നില്ല. അതുപോലെത്തന്നെ ഇവിടെയും ദൃശ്യം മിഥ്യ, ദൃക് സത്യം എന്ന ന്യായത്തിൽനിന്നും ആത്മാവിന്റെ പരോക്ഷജ്ഞാനം സിദ്ധമാകുന്നു.

സ്വപ്നാധ്യാസത്തിന് (സ്വപ്നകൽപനയ്ക്ക്) ആരാണ് അധിഷ്ഠാനം? സ്വപ്നം രജ്ജുസർപ്പംപോലെ മിഥ്യയാകയാൽ അധിഷ്ഠാനം ഉണ്ടാകണം. ജീവാത്മാവാണോ ബ്രഹ്മാത്മാവാണോ രണ്ടും ചേർന്നതാണോ സ്വപ്നത്തിന് അധിഷ്ഠാനം? ഏതിലാണ് സ്വപ്നം ഭാസിക്കുന്നത്. അധ്യാസം രണ്ടുപ്രകാരത്തിൽ ഉണ്ടാകാം. 'രജ്ജുസർപ്പ'ത്തിൽ ഇല്ലാത്ത സർപ്പത്തിന്റെ ശരീരത്തെ കൽപ്പിച്ചു. ഇത് അർത്ഥാധ്യാസം ആകുന്നു, അജ്ഞാനത്തിന്റെ പരിണാമമാകുന്നു. ഇത് സർപ്പം എന്നത് ജ്ഞാനാദ്ധ്യാസമാകുന്നു. ജ്ഞാനാദ്ധ്യാസത്തിൽനിന്നും അതിരിക്തമായ അർത്ഥാദ്ധ്യാസം ഉണ്ടായാൽ മാത്രമേ ബാഹ്യാർത്ഥവാദവും വ്യവഹാരസത്യവും സിദ്ധമാകുന്നുള്ളൂ എന്നത് മുമ്പേ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഈ സിദ്ധാന്തം ശൂന്യവാദികൾ സ്വീകരിക്കുന്നില്ല.

ഈ അധ്യാസത്തിന് (കല്പനയ്ക്ക്) അധിഷ്ഠാനം 'മനോവച്ഛിന്നജീവചൈതന്യം' - മനസ്സിന്റെ ഉപാധിയോടു കൂടിയ ജീവചൈതന്യമാകുന്നു എന്ന് ചിലർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഒരു ജീവൻ കല്പിച്ചു കാണുന്ന സ്വപ്നം വേറൊരു ജീവൻ അതേ രീതിയിൽ കാണുന്നില്ല. എല്ലാ ജീവന്റെയും ചൈതന്യം ഒന്നാണെങ്കിലും മനസ്സ് ഭിന്നമായതുകൊണ്ട് സ്വപ്നത്തിന് വ്യത്യസ്തതയുണ്ടാകുന്നു.

മൂലാജ്ഞാനാവഛിന്നം ബ്രഹ്മചൈതന്യമിത്യപരേ പ്രപഞ്ചത്തിനു കാരണമായ അജ്ഞാനത്തിൽ പ്രതിബിംബിച്ചിരിക്കുന്ന സാക്ഷിചൈതന്യം തന്നെ സ്വപ്നകല്പനയുടെ അധിഷ്ഠാനം എന്നു മറ്റുചിലർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ആ അജ്ഞാനത്തിന് അനേകം അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങൾ ഉള്ളതുകൊണ്ട് ഒരവസ്ഥയിലുള്ള അജ്ഞാനം മാറി സ്വപ്നമുണർന്നാലും വേറൊരവസ്ഥയിലുള്ള അജ്ഞാനം അവശേഷിക്കുന്നതുകൊണ്ട് സ്വപ്നത്തിന്റെ ഉണർവ്വിൽ ആർക്കും അജ്ഞാനനിവൃത്തിയോ മോക്ഷമോ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. വീണ്ടും ജാഗ്രത്തും സ്വപ്നാവസ്ഥയും ഉണ്ടാകാം. ആദികാരണമായ അജ്ഞാനം നിലനിൽക്കുന്നതുകൊണ്ട് അവിടെ മോക്ഷത്തിന്റെ പ്രസക്തിയില്ല. അതുപോലെ ഒരു പ്രാവശ്യം കയറിന്റെ അജ്ഞാനം നശിച്ച് സർപ്പപ്രതീതിയില്ലാതായാലും രണ്ടാമതും സർപ്പഭ്രാന്തി ഉണ്ടാകാം. അവിടെയും അജ്ഞാനത്തിന്റെ ഒരു അവസ്ഥമാത്രമേ ഒന്നുമാത്രമെ നശിക്കുന്നുള്ളൂ, അവസ്ഥാന്തരങ്ങൾ അവശേഷിക്കുന്നു. ഇതിൽനിന്നും ഒരിടത്തിൽ അജ്ഞാനം മാറിയാലും എന്തുകൊണ്ട് മോക്ഷം ഉണ്ടാകുന്നില്ല എന്നതിന് സമാധാനം മനസ്സിലാക്കാം. ജാഗ്രത്തിന്റെ ജ്ഞാനം കൊണ്ട് സ്വപ്നത്തിന്റെ അജ്ഞാനം നശിച്ചുവെങ്കിലും അജ്ഞാനത്തിന്റെ അനേകം അവസ്ഥകൾ അവശേഷിക്കുന്നു. അതിനാൽ വീണ്ടും സ്വപ്നം ഉണ്ടാകുന്നു. അതിനു കാരണമായ മൂലാജ്ഞാനം വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനംകൊണ്ടുമാത്രമേ മാറുന്നുള്ളൂ. അവസ്ഥാജ്ഞാനം എന്നത് എന്താണ് എന്ന് പിന്നീട് മനസ്സിലാക്കാം.

മൂലാജ്ഞാനമുള്ള ബ്രഹ്മചൈതന്യം സ്വപ്നകൽപനയ്ക്ക് അധിഷ്ഠാനമായാലും ദോഷമില്ല. എങ്കിലും മനസ്സോടുകൂടിയ സാക്ഷിചൈതന്യം തന്നെ സ്വപ്നകൽപനയ്ക്ക് അധിഷ്ഠാനം എന്നത് യുക്തിയുക്തമായ പക്ഷമാകുന്നു. അവിടെയും അവസ്ഥ-അജ്ഞാനത്തിന് ആവരണത്വവും നിവൃത്തിയും ഉണ്ടാവാം. മോക്ഷശങ്കയ്ക്കും സ്ഥാനമില്ല. സാക്ഷിജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തിന്റെ സാധകമാകുന്നു, ബാധകമല്ല എന്നതും മുമ്പേ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

പ്രകൃതത്തിൽ ദൃഷ്ടിതന്നെ സൃഷ്ടിയെന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ? സ്വപ്നത്തിൽ അത് വ്യക്തമാക്കി. വൃത്തിലയത്തിൽ ദൃഷ്ടി ജ്ഞാനം മാത്രമേ ശേഷിക്കുന്നുള്ളൂ. സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ ഉള്ളിൽ ദൃശ്യമായ പദാർത്ഥങ്ങൾ മിഥ്യയാകുന്നതുപോലെ ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ വെളിയിൽ ദൃശ്യമായതും മിഥ്യയാകുന്നു. ദൃശ്യത്വം രണ്ടിടത്തും സമാനമാകുന്നു എന്നതും 'നേരല്ലദൃശ്യ മിതു ദൃക്കിനെ നീക്കിനോക്കിൽ' എന്ന പദങ്ങളിൽ വ്യക്തമായി സൂചിപ്പിച്ചു. 'വേറല്ല വിശ്വം'-വിശ്വശബ്ദം പ്രവേശനാർത്ഥ കമായ 'വിശ്' ധാതുവിൽനിന്നും സിദ്ധമായി. പ്രവേശിക്കുന്നത് എന്നർത്ഥം. ഉപനിഷത്തിൽ 'തത്സൃഷ്ട്വാ തദേവാനുപ്രാവി ശത്' എന്നു പറയുന്നു. ജീവരൂപത്തിൽ, അവസ്ഥാന്തരത്തിൽ പരമാത്മാവുതന്നെ ബുദ്ധിയിൽ പ്രവേശിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇതിൽനിന്നും സൃഷ്ടികർത്താവായ പരമേശ്വരൻ സൃഷ്ടിക്ക പ്പെട്ട ജഗത്തിൽ പ്രവേശിച്ചിരിക്കുന്നു എന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. അങ്ങനെ ജീവൻ പരമാത്മാവിൽനിന്നും അന്യമല്ലാത്തതു കൊണ്ട് തത്ത്വമസി എന്ന് ജീവ ബ്രഹ്മൈക്യം ഉപദേശിക്കുന്നു. സർവ്വവ്യാപകന് എവിടെ എങ്ങനെ പ്രവേശനം ഉണ്ടാകും എന്ന സംശയത്തിന് സൂത്രകാരൻ 'പരാഭിധ്യാനാത്' എന്ന സൂത്ര ത്തിൽ സമാധാനം പറയുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധിയിൽ പരമേശ്വരൻ പ്രവേ ശിച്ചു എന്നു പറയുന്നതിൽ നിന്നും ധ്യാനസാധനകൾ വഴി പരമാത്മാവിനെ ബുദ്ധിയിൽക്കൂടി അനുഭവിച്ചറിയണം എന്ന് താത്പര്യപ്പെടുന്നു. അനേകജന്മങ്ങളിലുള്ള സംസാരവാസന കൾകൊണ്ടും മനോമാലിന്യംകൊണ്ടും തിരോഭവിച്ചുപോയ ജീവന്റെ പരിപൂർണ്ണാനന്ദത്തെ വീണ്ടും ധ്യാനസാധനങ്ങൾ വഴി ബുദ്ധിയിൽക്കൂടി പ്രകടമാക്കുവാൻ സാധിക്കും. ജീവാത്മാവു തന്നെ അതിന്റെ പൂർവ്വസ്വരൂപത്തിൽ അനുഭവവിഷയമാകും എന്നതാണ് പ്രവേശനത്തെ പറയുന്ന ഉപനിഷത്തിന്റെ താല്പ ര്യം എന്നു ഭാഷ്യം പറയുന്നു.

മൈത്രേയീബ്രാഹ്മണത്തിൽ യാജ്ഞവൽക്യമഹർഷി ജീവാ ത്മാവുതന്നെ പരമാത്മാവ് എന്ന് പ്രത്യക്ഷത്തിൽ മൈത്രേയിക്ക് ഉപദേശിക്കുന്നു. ജീവൻ മലിനനും ദുഃഖിയും മറ്റുമാകയാൽ

അവിടെ സംശയം തോന്നാം. അങ്ങനെയുള്ള പരമാത്മാവിന്റെ വിജ്ഞാനത്തിൽ പ്രയോജനവും ഉണ്ടാകില്ല. ആത്യന്തികദുഃഖ നിവൃത്തിയും മോക്ഷസുഖവും ജീവാത്മാവിന്റെ ജ്ഞാന ത്തിൽനിന്നും എങ്ങിനെ ഉണ്ടാകും എന്ന സംശയത്തിന് സൂത്ര കാരൻതന്നെ സമാധാനം പറയുന്നുണ്ട്. 'അവസ്ഥിതേരിതി' സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപിയായ പരമാത്മാവിന്റെ അവസ്ഥാന്തരം തന്നെയാകുന്നു ജീവാത്മാവ്. ആ അവസ്ഥാന്തരം അജ്ഞാനം കൊണ്ടുണ്ടായതാണ്. വേദാന്തജ്ഞാനജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാ നോദയത്തിൽ അജ്ഞാനം മാറുമ്പോൾ രജ്ജുസർപ്പംപോ ലെയും തിമിരം ഇല്ലാതായ നേത്രംപോലെയും ജീവാത്മാവ് സ്വസ്വരൂപസ്ഥിതനായ പരമാത്മാവായിത്തീരുന്നു. ഇതും ഇവിടെ 'വേറല്ല വിശ്വം' എന്നതിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവയെല്ലാം, സ്വപ്നവും ദ്രഷ്ടാവുംപോലെ, ജഗ ത്കാരണമായ പരമാത്മാവിൽ നിന്നും അന്യമായിട്ടില്ല എന്നത് 'തദനന്യത്വം ആരംഭണശബ്ദാദിഭ്യ' എന്ന് ആരംഭണാധികര ണത്തിൽ പറയുന്നു. അവിടെ സംശയം തോന്നാം. മണ്ണും, കുടവും രണ്ടുമുണ്ട്, അതുപോലെ ദ്വൈതവും അദ്വൈതവും സത്യമല്ലേ? ഈ സംശയം തീർക്കാനായി സൂത്രകാരൻ ആരംഭ ണസൂത്രത്തിൽ ആദിശബ്ദം പ്രയോഗിക്കുന്നു. ആദിശബ്ദം 'ഐതദാത്മ്യം ഇദം സർവ്വം' എന്ന ഉപനിഷത്തിനെ സൂചിപ്പി ക്കുന്നു. നാമരൂപങ്ങളിൽ വികൃതങ്ങളായവയെല്ലാം അവയുടെ കാരണം തന്നെയാകുന്നു. ആ കാരണം ഒന്നുമാത്രം എപ്പോഴും നിലനിൽക്കുന്നു. അത് അബാധിതമായ സത്യമാകുന്നു. അതിൽ ഭേദം നിലനിൽക്കുന്നില്ല. മണ്ണ് എന്ന സത്യകാരണത്തിൽ കുട ത്തിന്റെ നാമരൂപാത്മകമായ ഭേദം കാണപ്പെടുന്നില്ല. ഛാന്ദോ ഗ്യോപനിഷത്തിൽ-ഏകവിജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉപദേശം ആരംഭിച്ച് ഏക വിജ്ഞാനത്തിൽ ഉപസംഹരിക്കുന്നു. അങ്ങിനെ കാണുന്ന തുകൊണ്ട് അദ്വൈതംതന്നെ സത്യം, അതിൽനിന്നും അന്യമായ ദ്വൈതം ഇല്ലാത്തതുതന്നെ എന്നു ഉറപ്പിച്ചുപറയാം. എല്ലാ ദ്വൈതവിചാരത്തെയും മാറ്റി ഏകമായ സത്യത്തെ കാണിക്കു ന്നതുകൊണ്ട് ജീവാത്മാവിന്റെ താത്ത്വികമായ സ്വരൂപം ബ്രഹ്മാ

ത്മഭാവം ആകുന്നു. ഇതിൽനിന്നും 'വേറല്ല ദൃശ്യം' എന്ന് ദൃഢമായി മനസ്സിലാക്കാം.

അടുത്ത പദങ്ങൾ 'ഇത് അറിവാം മരുവിൽ പ്രവാഹം' എന്ന നിഗമനമാണ്. അതിന് ഇവിടെ യോജിക്കുന്ന ആഭാസവാദപരമായ ദൃഷ്ടാന്തം കാണിക്കുന്നു. ദൃക്കിൽ നിന്നും അന്യമായി ദൃശ്യമില്ല. ദൃക്ക് ജ്ഞാനം തന്നെ ദൃശ്യം. രണ്ട് ഉണ്ടായാൽ അതിനു ബന്ധം പറയണം. അത് ഇവിടെ സാധ്യമല്ല. ജ്ഞാനം-അജ്ഞാനം, ദൃക്ക്-ദൃശ്യം, ആത്മാ-അനാത്മാ, ചേതന-ജഡം, എന്നിങ്ങനെ രാത്രിയും പകലുംപോലെ പരസ്പരവിരുദ്ധമായതിന് ഒരു ബന്ധവും ഒരിക്കലും ഉണ്ടാവാൻ ന്യായമില്ല. എങ്കിലും ഇവിടെ ദൃക്കും ദൃശ്യവും, ജ്ഞാനവും അജ്ഞാനവും ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നതിന് 'ഞാൻ അജ്ഞ'നെന്ന അനുഭവം തന്നെ പ്രമാണം. ഈ ബന്ധം എങ്ങനെയുള്ളതാണ്? ഇതിനെയാണ് വേദാന്തം ആധ്യാസികബന്ധം എന്നുപറയുന്നത്. അജ്ഞാനംകൊണ്ടുണ്ടായ ബന്ധത്തെയാണ് ആദ്ധ്യാസിക ബന്ധം എന്നു പറയുന്നത്. അത് താത്ത്വികമല്ല. ജ്ഞാനോദയത്തിൽ മാറിപ്പോകുന്നതാണ്. ആധ്യാസികബന്ധത്തിൽ കയറിനോടു ബന്ധപ്പെട്ട സർപ്പം ജീവിച്ചുകൊണ്ട് ഭീതിപ്പെടുത്തുന്നതായി കാണാം. മരുഭൂമിയിൽ വലിയ ജലപ്രവാഹം കാണാം, നീർച്ചാലുകൾ കാണാം എങ്കിലും അതെല്ലാം ആധ്യാസികബന്ധത്തിൽപ്പെട്ടതാകയാൽ ഒരുകാലത്തും കയറിനോടും ഭൂമിയോടും ബന്ധപ്പെടുന്നില്ല. കയറിനും ഭൂമിക്കും വികാരം ഉണ്ടാക്കുന്നില്ല. അതുപോലെ ആത്മജ്ഞാനത്തിലും ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചം, സംസാരസാഗരം ശോകമോഹാത്മകമായ തിരകൾ ഇളക്കുന്നതായിക്കാണാം. അതും ആധ്യാസികബന്ധത്തിൽത്തന്നെ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നു. ആത്മാവിൽ യാതൊരു വികൃതിയും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ദൃക്കിനും ദൃശ്യത്തിനും ഇതാകുന്നു സംബന്ധം. രണ്ടും ഉള്ളതാകയാൽ അവിടെ അദ്വൈതം എങ്ങനെ സിദ്ധമാകും എന്ന പ്രശ്നത്തിനെല്ലാം ഈ ആധ്യാസികബന്ധത്തിൽനിന്നും സമാധാനം കിട്ടുന്നു എന്നു പറയേണ്ടതില്ലല്ലോ? അദ്ധ്യാസം-ഭ്രമം, അതിനു കാരണം അജ്ഞാനം. അതിൽനിന്നുണ്ടായതാണ് മരു

വിൽ ജലപ്രവാഹം. അതിനാൽ ജലപ്രവാഹം മരുവിൽനിന്നും അന്യമായിട്ടില്ല അത് മിഥ്യ-ആഭാസം മാത്രമാകുന്നു. ആ ജലം എത്ര പ്രവഹിച്ചാലും ഭൂമി അണുമാത്രവും നനയുന്നില്ല. ദാഹിച്ചോടുന്ന മാൻനിരകൾക്ക് അതിൽ ദാഹശമനവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അർത്ഥശൂന്യമായ ആഭാസമാകുന്നു മരുജലം. അതുപോലെ 'ദൃക്കിനെ നീക്കി നോക്കിൽ വേറല്ല വിശ്വം' എന്നതും വ്യക്തമാണ്.

'ഉത്തരാർദ്ധത്തിൻ കാര്യത്തിൽ നിൽപ്പതിഹ കാരണസത്തയെന്യേ വേറല്ല വീചിയിൽ ഇരിപ്പത് വാരിയത്രേ' എന്നരുളുന്നു. ഇവിടെ പൂർവ്വാർദ്ധത്തിൽ പറഞ്ഞ ആഭാസവാദത്തിൽനിന്നും ജീവന്റെയും ബാഹ്യാർത്ഥത്തിന്റെയും ശൂന്യതയുണ്ടായി എന്ന് ആഭാസവാദത്തെ എതിർക്കുന്നവർ സംശയിച്ചേക്കാം. അതിനു സമാധാനം ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ സോപാധികഭ്രമദൃഷ്ടാന്തത്തിൽക്കൂടി വ്യക്തമാക്കുന്നു. സോപാധികഭ്രമസ്ഥലത്തിൽ - മണ്ണിൽ കുടം, ജലത്തിൽ തരംഗം മുതലായവയിൽ, 'കാര്യത്തിൽ നിൽപ്പത് കാരണസത്ത തന്നെ' - ഇവിടെ കാര്യമായ തരംഗം കാരണമായ ജലത്തിൽനിന്നും അന്യമായിട്ടില്ല. ജലത്തിൽ വിലയിക്കുന്ന തരംഗം ജലത്തിന് യാതൊരു വികൃതിയും ഉണ്ടാക്കുന്നില്ല. ജലത്തിൽനിന്നും അന്യമായി തരംഗം ഉണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിൽ അതിന്റെ വിലയത്തിലും ജലത്തിൽ നാമരൂപാത്മകമായ തരംഗം കാണപ്പെടണം. അപ്രകാരം കാണുന്നില്ല എന്നതുകൊണ്ട് ജലത്തിൽനിന്നും അന്യമായ തരംഗം ഇല്ലാ എന്നുതന്നെ പറയേണ്ടിവരും. ഇവിടെ ആഭാസവാദത്തിൽനിന്നുമുള്ള വിശേഷത എന്തെന്നു മനസ്സിലാക്കാം. തരംഗത്തിന്റെ ആകാരത്തെയും, വികാരത്തെയും ഛായാഗ്രാഹികൊണ്ടു പകർത്താൻ കഴിയും. ഇതിൽനിന്നും നാം മനസ്സിലാക്കേണ്ടത് തരംഗം എന്ന ബാഹ്യാർത്ഥവും ക്രിയാശക്തിയും ഉണ്ട് എന്നതാണ്. നേരെ മറിച്ച് പ്രതിഭാസവാദത്തിൽ സർപ്പത്തിനും മറ്റും വ്യവഹാരത്തിൽ ബാഹ്യാർത്ഥം സിദ്ധമാകുന്നില്ല. ജ്ഞാനത്തിനുശേഷം അവിടെ അർത്ഥശൂന്യതയാണ്. സർപ്പത്തെ പിടിക്കാനും സാധ്യമല്ല. അതിൽ വ്യവഹാരികസത്തയും,

ബാഹ്യാർത്ഥവും സിദ്ധമാകാത്തതുകൊണ്ട് ശൂന്യവാദം വരാം. ഇവിടെ തരംഗദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ ശൂന്യവാദത്തിന് പ്രസക്തിയില്ല. ബാഹ്യാർത്ഥം സിദ്ധിക്കുന്നുണ്ട്, ചിത്രീകരിക്കുന്നുമുണ്ട്. പ്രതിബിംബവാദത്തിനോട് സമാനമെന്നു പറയാമെങ്കിലും, തരംഗത്തിനും പാരമാർത്ഥികമായ ജലത്തെ എതിർക്കാൻ, ജലത്തിൽനിന്നും അന്യമായ സ്വന്തം സത്തയെ വെച്ചുപുലർത്താൻ സാധ്യമല്ല. അതിന്റെ വ്യാവഹാരിക സത്ത എപ്പോഴും ഉണ്ടായിരിക്കുന്നുമില്ല. അതിനാൽ തരംഗം കുടം പോലെ മിഥ്യതന്നെയെന്നു പറയേണ്ടിവരും. കാര്യത്തിൽ കാരണസത്തയല്ലാതെ വേറൊരു സത്തയും നിലനിൽക്കുന്നുമില്ല. ഇത് ജലതരംഗത്തിൽ നിന്ന് പ്രത്യക്ഷമായി മനസ്സിലാക്കാം. 'ഇല്ലാതെ മായയിടും ഉല്ലാസം .......... കല്ലാഴിയും, കനലും എല്ലാമൊരാദിമഹസ്സാം'- എന്നു ജനനീ നവരത്നമഞ്ജരിയിലും വ്യക്തമാക്കുന്നു.

അതുപോലെ ഈ ജഗത്തിനും ജഗത്കാരണമായ പരമാത്മാവിൽനിന്ന് അന്യമായ പാരമാർത്ഥികസത്യം ഇല്ലാ എന്നതും വ്യക്തമാണ്.

ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനവും നിമിത്തവും ഒന്നാകുന്നു എന്നതാണ് വേദാന്തം സ്വീകരിക്കുന്ന വിവർത്തവാദത്തിന്റെ പൊരുൾ. കാര്യകാരണങ്ങൾക്ക് അത്യന്തം അഭിന്നത ഉണ്ടായാൽ കാര്യകാരണഭാവം പറയാൻ സാധ്യമല്ല. അഭിന്ന നിമിത്ത-ഉപാദാനത്തിന് ദൃഷ്ടാന്തമായി ഉപനിഷത്തിൽ 'യഥോർണ്ണനാഭി' എന്ന്. ചിലന്തിയെയും അതിന്റെ വലയെയും എടുത്തുകാണിക്കുന്നു. വികൃതമായ വല ചിലന്തിയിൽനിന്നും അന്യമായി കാണപ്പെടുന്നുവെങ്കിലും അത് ചിലന്തിയിൽ വിലയിക്കുന്നുണ്ട്. ആ വിലയത്തിൽ ചിലന്തിക്ക് യാതൊരു വികൃതിയും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഇതിൽനിന്നും ചിലന്തിയുടെ കാര്യമായ വല ചിലന്തിയിൽനിന്നും അന്യമായിട്ടല്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കാം. രണ്ടും ഒന്നുതന്നെ എന്നു പറയേണ്ടിവരും. എങ്കിലും ഈ ദൃഷ്ടാന്തം സർവ്വഥാ അഭിന്നതയെ സിദ്ധമാക്കുന്നില്ല. ചിലന്തി വലയെ വിട്ടു വേറൊരു ഇടത്തിൽപ്പോയി എന്നിരിക്കട്ടെ, വല പൂർവ്വസ്ഥിതിയിൽത്തന്നെ എത്രകാലവും നിലനിൽക്കാം. ഈ ദൃഷ്ടാന്തം

സ്വീകരിച്ചാൽ പ്രപഞ്ചവും പരമാത്മാവിൽനിന്നു അന്യമായിട്ടു നിലനിൽക്കാം. പ്രളയം ഉണ്ടാകാതെയാവാം. അദ്വൈതവും അനന്യത്വവും സിദ്ധിക്കാതെയാവാം. അതുകൊണ്ട് കാര്യകാരണങ്ങൾ സർവ്വഥാ അഭിന്നമാണ് എന്നത് പറയാൻ സാധ്യമല്ല. അഭിന്നമായാൽ കാര്യകാരണഭാവവും സിദ്ധമാകുന്നില്ല. ഈവിധ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളിൽനിന്നും ഏകദേശം മാത്രമാണ് ഗ്രഹിക്കേണ്ടത്. വലയുടെ അഭിന്ന നിമിത്ത ഉപദാനത്വം ചിലന്തിക്കുണ്ട്. അതുപോലെ പ്രപഞ്ചത്തിൽ പരമാത്മാവിനും അഭിന്നനിമിത്ത - ഉപാദാനത്വം ഉണ്ടെങ്കിലും കാര്യമായ ജഗത്തിന് വൈലക്ഷണ്യങ്ങൾ ഉണ്ട്. അതിനെ വേദാന്തം അനിർവചനീയമായ മിഥ്യാജ്ഞാനം എന്നു പറയുന്നു. ആത്മജ്ഞാനോദയത്തിൽ ദ്വൈതത്തിന്റെ മിഥ്യാജ്ഞാനം ദൃഢമാകുന്നുണ്ട്. അങ്ങനെ അല്ലാതെ ദ്വൈതം അതേപടി നശിക്കുന്നില്ല. ആഭാസദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ ഈ കാര്യം സിദ്ധമാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടാണിവിടെ ജലതരംഗങ്ങളുടെ ദൃഷ്ടാന്തം കാണിച്ച് ശൂന്യവാദത്തെ നിരാകരിക്കുന്നത്. ഈ വിഷയം നാലാംപദ്യത്തിൽ കൂടുതൽ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

സോപാധികഭ്രമസ്ഥലത്തിൽ (മണ്ണ്-കുടം, ജലം-തരംഗം മുതലായ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളിൽ) വ്യവഹാരത്തിൽ കാരണത്തിൽ നിന്നന്യമായ താത്ത്വികഭേദം കാര്യത്തിന് ഇല്ലായ്കയാൽ ദ്വൈതം നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. 'ഐതദാത്മ്യം ഇദം സർവ്വം' എന്നു തുടങ്ങിയ ഉപനിഷത്തും ദ്വൈതഭേദത്തെ നിരാകരിക്കുന്നു. സത്യമായ കാരണത്തിൽനിന്നു അന്യമായ കാര്യമുണ്ട്. എന്നാൽ അത് അസത്യമാകുന്നു. ഇവിടെ അസത്യമായ തരംഗത്തിന് വ്യാവഹാരികസത്ത ഉണ്ട്. വ്യവഹാരത്തിലും പ്രാതിഭാസികത്തിലും സത്യം ഇറങ്ങിവരുന്നതുകൊണ്ട് ആ സമയങ്ങളിൽ സത്യമൂലകമായ വ്യവഹാരവും സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട്. വ്യവഹാരത്തിന് കുറച്ചു സത്യത്തിന്റെ ആവശ്യമുണ്ട്. രജ്ജുസർപ്പത്തിലും അതേ സമയത്ത് സത്യമുണ്ട്. സത്യമുള്ളതിനാൽ അവിടെ വ്യവഹാരവുംസിദ്ധമായി. ഭയം മുതലായവ കാണപ്പെട്ടു. ഇപ്രകാരംതന്നെ ഈ കാണുന്ന വ്യവഹാരത്തിലും സത്യമുള്ളതുകൊണ്ടുതന്നെ വ്യവഹാരംനടപ്പിൽ ഇരിക്കുന്നു. എന്നാൽ

ഈ സത്യം പാരമാർത്ഥികമായ ആത്മസത്തയോട് അടുക്കുമ്പോൾ(സർവം ഖല്വിദം ബ്രഹ്മ) ആ പാരമാർത്ഥികസത്ത അതിന്റെ കീഴിലുള്ള വ്യാവഹാരികസത്തയെ നിഷേധിക്കുന്നു. വ്യാവഹാരികസത്തയും പ്രാതിഭാസികസത്തയെ എതിർക്കുന്നത് നാം കാണുന്നുണ്ട്. പാരമാർത്ഥികസത്ത സർവ്വോപരി അബാധിതമായി നിലനിൽക്കുന്നു. അതിനെ മാറ്റാനോ എതിർക്കാനോ കഴിവുള്ളതൊന്നില്ല. ഭ്രമത്തിൽ സർപ്പം ഉണ്ടായെങ്കിലും ഭ്രമനിവൃത്തിയിൽ ആരും കയറിനെ ത്യജിക്കാറില്ല. ത്യജിക്കാൻ സാദ്ധ്യവുമല്ല. കയറിന് അങ്ങനെ ഒരുതെറ്റ് പറ്റിപ്പോയി എന്നത് ആരും ആവർത്തിക്കുന്നില്ല. ഉപനിഷത്തിൽ 'അവിനാശീവരേ അയമാത്മാ' അനശ്വരത്വവും, ബോധാത്മത്വവും നമ്മുടെ ആത്മാവിന്റെ സ്വരൂപമാകുന്നു. സ്വരൂപത്തിന് മാറ്റമോ നാശമോ പറയാൻ സാധ്യമല്ല. ഞാൻ ഇല്ലെന്നോ എനിക്ക് നാവില്ല എന്നോ പറയുന്നതുപോലെയാണ് ആത്മസ്വരൂപമില്ലായെന്നു പറയുന്നതും.

'വേറല്ല വീചിയിലിരിപ്പത് വാരിയത്രേ'

കാര്യത്തിൽ നില്പതിഹ കാരണസത്തയെന്നതും വ്യക്തമായി.

### പദ്യം 3

ജഗത്കാരണമായ അദ്വൈതാത്മബോധം അത്യന്തസൂക്ഷ്മമെന്ന് ഉപനിഷത്തു പറയുന്നു. 'അണുരേഷ പന്ഥാ' സൂക്ഷ്മമാകയാൽ എല്ലാവർക്കും ഈ വിഷയം അനുഭവഗോചരമാകുന്നതല്ല. ഇല്ലാഞ്ഞിട്ടല്ല, കാരണമായ പരമേശ്വരൻ അത്യന്തം സൂക്ഷ്മമായതുകൊണ്ടാണ് സാധാരണക്കാർക്ക് ഈ വിഷയം മനസ്സിലാകാതിരിക്കുന്നത്. ഇത് മനസ്സിലാക്കിക്കുന്നതിനായി മൂന്നാം പദ്യം ആരംഭിക്കുന്നു.

**'വാസസ്സു തന്തുവിതു പഞ്ഞിയിതാദിമൂല-**
**ഭൂതപ്രഘാതമിതുമോർക്കുകിലിപ്രകാരം**
**ബോധത്തിൽനിന്നു വിലസുന്നു മരുസ്ഥലത്തു**
**പാഥസ്സുപോലെ, പരമാവധി ബോധമത്രേ'.** **3**

ഉപനിഷത്തിൽപ്പറയുന്ന അത്യന്തസൂക്ഷ്മമായ ആത്മബോധം അതേ രീതിയിൽ ഉടനെ തന്നെ സാധാരണ ബുദ്ധിക്കു വിഷയമാകുന്നില്ല. അഭ്യാസം കൊണ്ടു ക്രമീകരിച്ചു ശുദ്ധമാക്കിയ ഏകാഗ്രബുദ്ധിക്കു അതനുഭവപ്പെടുന്നുണ്ട് എന്നത് ഈ പദ്യത്തിൽ വിശദമാക്കുന്നു.

വാസസ്സ് = വസ്ത്രം, ഇതിന്റെ പൂർവ്വരൂപം തന്തു = നൂല് ഇതിന്റെ പൂർവ്വരൂപം പഞ്ഞി, അതിന്റെയും പൂർവ്വരൂപം നമുക്ക് കാണാൻ കഴിയുന്ന പഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ അംശങ്ങളിൽ നിന്നു യോജിപ്പിച്ചെടുത്ത (പ്രഘാതം-ശരീരം പരുത്തി-വൃക്ഷം) ഇതേ വരെയുള്ള കാര്യകാരണഭാവം വസ്ത്രത്തിൽക്കൂടെ കണ്ടു മനസ്സിലാക്കി. ഈ വൃക്ഷം നമുക്ക് കാണാൻ കഴിയാത്തതായ ഭൗതികാണുക്കളുടെ സംയോജിതാവസ്ഥയാണെന്നു ചിന്തിച്ചു നോക്കിയാൽ മനസ്സിലാക്കാം. വൃക്ഷത്തെ കാണാമെങ്കിലും അതിൽ യോജിപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന ഭൂതങ്ങളുടെ അണുഘടകങ്ങളെ വസ്ത്രത്തെ കാണുന്നതുപോലെ കാണാൻ കഴിയുന്നില്ല. എങ്കിലും വസ്ത്രത്തിന് പരമാവധി ഒരു കാരണം ഉണ്ടെന്നു സമ്മതിക്കേണ്ടിവരുന്നു. നൂലുതന്നെ അവസ്ഥാന്തരത്തിൽ വസ്ത്രമായിക്കാണുന്നു. നൂലിൽനിന്നും അന്യമായ സത്വമോ ഘനമോ ആ വസ്ത്രത്തിന് ഇല്ലെന്നും രണ്ടും പ്രത്യേകം തൂക്കി നോക്കിയാൽ മനസ്സിലാകുന്നതാണ്. നൂലും വസ്ത്രവും രണ്ടായാൽ രണ്ടിനും പ്രത്യേകം തൂക്കം ഉണ്ടാവണം. തൂക്കം സമാനമായതുകൊണ്ട് രണ്ടല്ല. നൂലിൽ നിന്നും വസ്ത്രം അന്യമല്ല.

ഇങ്ങനെ മറ്റു കാര്യകാരണഭാവങ്ങളെയും നമുക്ക് മനസ്സിലാക്കാം. വസ്ത്രമെന്ന കാര്യത്തിൽക്കൂടിഅതിന്റെ സൂക്ഷ്മകാരണമായ പരമാണുക്കളെ നാം ഊഹിച്ചറിഞ്ഞതുപോലെ 'ബോധത്തിൽ നിന്നു വിലസുന്നു' - ഇതും, ഈ പഞ്ചഭൂതാത്മകമായ സംഘാതവും (പ്രപഞ്ചവും) ഓർക്കുകിൽ (വിചാരിച്ചു നോക്കിയാൽ) ബോധത്തിൽ നിന്ന് വിളങ്ങുന്നു. മേൽപ്പറഞ്ഞ പ്രകാരം അതിനും പരമാവധി ഒരു കാരണമുണ്ടാവണം. ആ കാരണത്തിനും കാര്യങ്ങൾക്കും അനന്യത്വവും സിദ്ധമാകണം. ഉപനിഷത്തിൽ 'ഏതസ്മാദാത്മനഃ ആകാശഃ'. ആത്മാവിൽ നിന്ന്

ആകാശം തുടങ്ങിയ പഞ്ചഭൂതങ്ങളും, ഭൗതികങ്ങളും ചേർന്ന ഈ ലോകം ഉണ്ടായെന്നും അത് ആ ജഗദ്കാരണമായ സർവ്വ ശക്തനിൽ നിന്നും അന്യമായിട്ടുണ്ടായില്ലയെന്നും ജഗത്കാരണം തന്നെ അവസ്ഥാന്തരത്തിൽ ഈ പ്രപഞ്ചമായി പ്രതീതമായിരിക്കുകയാണ് എന്നും പറയുന്നു. "സദേവ സൗമ്യേദം അഗ്ര ആസീത്"-ഈ കാണുന്ന ചരാചരങ്ങൾ അതിന്റെ സൂക്ഷ്മരൂപമായിരുന്ന ആത്മാവ് മാത്രമായിരുന്നുവെന്ന് ജഗത്തിനു കാരണം പറയുന്നു. ഓരേ ആകാരത്തിലുള്ള മണ്ണിൽ അനേകപ്രകാരത്തിലുള്ള പദാർത്ഥങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നതിനുമുമ്പേ അതു മണ്ണായിട്ടുണ്ടായിരുന്നുവെന്നു പറയാം. അതുപോലെ വിസ്താരമേറിയ ഈ ലോകവും ആത്മസത്യത്തിൽ ആത്മാവായി ഉണ്ടായിരുന്നു. അതുതന്നെ കാര്യരൂപത്തിൽ പ്രപഞ്ചമായി പ്രതിഭാസിക്കുന്നു. ഇല്ലാത്തത് ഒരു കാലത്തും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. മണലിൽ നിന്ന് ഒരിക്കലും തൈലം ലഭിക്കുന്നില്ല. ഉള്ളതിനു ജന്മം പറയുവാനും സാദ്ധ്യമല്ല. സത്യരൂപത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന പരമാത്മാവിൽനിന്നും ജഗത്ത് ഉണ്ടായെന്നു പറയുവാനും ന്യായമില്ല. കാര്യകാരണങ്ങൾക്ക് സമാനത ഉണ്ടാകുന്നതുകൊണ്ടു സത്യവും ആനന്ദവുമായ പരമേശ്വരനിൽനിന്ന് ഈ ജഗത്ത് ഉണ്ടായി. അപ്പോൾ മണ്ണിൽനിന്നും ഉണ്ടായ കുടം മണ്ണായിരിക്കുന്നതുപോലെ, പരമാത്മാവിൽനിന്നുമുണ്ടായ ഈ ജഗത്ത് സത്യവും ജനനധർമ്മമില്ലാത്തതും ആയിരിക്കണം. ജനിക്കാത്തത്തന്നെ ജനിച്ചതുപോലെയായി. കാരണത്തിൽ നിന്ന് അനന്യമാണു കാര്യമെന്ന ന്യായം അനുസരിച്ച് സത്യജ്ഞാനാനന്ദസ്വരൂപനായ പരമേശ്വരനിൽ നിന്നും ഉണ്ടായ ജഗത്തും അതേ രൂപത്തിൽ ഉള്ളതായിരിക്കണം. കാരികയിൽ പറയുന്നു. 'ജന്മ മായോപമം തേഷാം' രജ്ജുസർപ്പത്തിലും, മരുജലത്തിലും ഇന്ദ്രജാലത്തിലും, സ്വപ്നത്തിലുമെല്ലാം കാര്യങ്ങൾ ഉണ്ടെന്നു തോന്നുന്നുണ്ടെങ്കിലും ആ കാര്യങ്ങൾക്ക് മായികത്വവും (മിഥ്യാത്വവും) കയറിനും മരുഭൂമിയ്ക്കും ദ്രഷ്ടാവിനും മായാവിയ്ക്കും അതേ സമയം അബാധിതമായ സത്യത്വവും അനുഭവപ്പെടുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടവിടെ ഉള്ളത് അജ്ഞാതമായ കയറും മരുഭൂമിയും

മറ്റും ആകുന്നു.

ഈ വിഷയം മനസ്സിലാക്കുന്നതിനായി ഗുരു ശിഷ്യന്റെ മുമ്പിൽ പരീക്ഷണം തുടരുന്നു. ഉപനിഷത്തിൽ പറയുന്നു- 'ന്യഗ്രോധഫലമാഹര' അത്യന്തസൂക്ഷ്മമായ കാരണത്തെ കണ്ണു കൊണ്ട് കാണാൻ സാധ്യമല്ലെങ്കിലും പ്രകാരാന്തരത്തിൽ അതിനെ അനുഭവിച്ചറിയുവാൻ സാധിക്കുന്നുവെന്നു കാണി ക്കാൻ ഗുരു ശിഷ്യനോടു പറയുകയാണ്. 'മുൻപിൽ കാണുന്ന ഈ അരയാലിന്റെ ഒരു കായ് എടുത്തു വരിക. ഒന്നു പൊട്ടിച്ചു നോക്കുക. എന്താണ് അതിൽ കാണുന്നത്'? അതിസൂക്ഷ്മമായ ബീജങ്ങൾ എന്ന് ശിഷ്യൻ. അതിൽ ഒരു ബീജത്തെ പൊടിച്ചു നോക്കുക. ആ പൊടിയെടുത്ത് എന്നെ കാണിക്കുക. അതിനു സമാധാനം പറയാനും എടുത്തു കാണിക്കുവാനും സാധിക്കാത്ത ശിഷ്യനോടു ഗുരു പറയുന്നു: 'സ ഏഷ അണിമാ' ഈ ബീജ ത്തിന്റെ പൊടി അത്യന്തം സൂക്ഷ്മമായതുകൊണ്ട് കാണാനും കാണിക്കാനും നിനക്കു സാധിക്കുന്നില്ലായെന്നതു ശരിയാണ്. എങ്കിലും ഒരുകാര്യം നിശ്ചയിച്ചു മനസ്സിലാക്കുക. അത്യന്തം സൂക്ഷ്മമായ അരയാൽബീജം പൊടിയായിട്ട് ഇവിടെത്തന്നെ യുണ്ട്. ആ ബീജംതന്നെയാണ് നമ്മുടെ മുമ്പിൽ കാണപ്പെടുന്ന ഈ വൻവൃക്ഷമെന്നതിൽ സംശയമില്ല. നീ ശ്രദ്ധിക്കുക. അതു പോലെത്തന്നെ ശോകമോഹങ്ങളെക്കൊണ്ട് തലവേദനി പ്പിക്കുന്ന ഭയാകുലമായ പ്രപഞ്ചത്തിന് അത്യന്തസൂക്ഷ്മമായ ഒരു കാരണം ഉണ്ട്. നാം അതിനെ കണ്ണുകൊണ്ട് കാണു ന്നില്ലെങ്കിലും ഉപനിഷത്തു പറയുന്നുണ്ട് 'സദേവ സൗമ്യ ഇദം അഗ്രേ ആസീത്' ഈ പ്രപഞ്ചവിന്യാസത്തിന് കാരണമായ സത്യബോധം ഉണ്ട് എന്നതും അവസ്ഥാന്തരത്തിൽ അനുഭവി ച്ചറിയുവാൻ കഴിയുമെന്നതും ശിഷ്യനു മനസ്സിലായി. ഈ വിഷയം വിസ്പഷ്ടമായി ഭാഗവതം പ്രഹ്ളാദ സ്തുതിയിൽ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. ഹിരണ്യകശിപുവിന് എല്ലാം എനിക്കുവേ ണമെന്ന ദുരന്തമായ രാഗവിസ്താരം. ആ രീതിയിൽ ഹിരണ്യ കശിപു മരിച്ചു. പ്രഹ്ളാദന് എനിക്ക് എന്നോ എന്റെ എന്നോ ഉള്ള ഭാവം ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. എല്ലാം ഭഗവാനെന്നും, ഭഗവാന്റെ

തെന്നും ഉള്ള ദൃഢനിശ്ചയത്തോടെ പറയുന്നു: 'ത്വം വാ ഇദം സദസദീശ' (വ്യക്തവും അവ്യക്തവുമായ ഈ ലോകം നീ തന്നെ). നീ വേറെ, പ്രപഞ്ചം വേറെ എന്നത് ഹിരണ്യകശിപു വിനെപ്പോലെയുള്ള അവിവേകികളുടെ അനർത്ഥാവഹമായ പ്രലാപം മാത്രമാകുന്നു. കാര്യങ്ങൾ എല്ലാം കാരണത്തിൽ നിന്നുമുണ്ടായി കാരണത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്ത് കാരണ ത്തിൽത്തന്നെ ലയിക്കുന്നുവെങ്കിലും ഈ കാര്യങ്ങൾ അതിന്റെ കാരണത്തെ അണുമാത്രവും വികൃതമാക്കുന്നില്ല. അതിനാൽ കാരണത്തിൽ നിന്നുമന്യമായിട്ട് കാര്യങ്ങൾ ഒന്നും ഉണ്ടായിട്ടി ല്ലയെന്നുതന്നെ പറയണം. അങ്ങനെയാണെങ്കിൽ ആ ജഗത്കാ രണമായ പരമാത്മാവിൽനിന്നും വേറൊന്നായ പ്രപഞ്ചവും ഉണ്ടാ യിട്ടില്ല. ദൃഷ്ടാന്തം പറയുന്നു. 'വസു കാലവദർഷ്ടി തർവ്വോ അർഷ്ടി ബീജം കാരണം. തരു-വൃക്ഷം കാര്യം. വൻവൃക്ഷത്തിന് പൃഥ്വീമയമായ ഭൂതസംഘാതം കാരണമാകുന്നതുപോലെ ഹേ ഭഗവാൻ നീ തന്നെയാണ് ഈ കാര്യകാരണമായ ജഗത്തിന്റെ പരമകാരണമായ സത്യം. നിന്നിൽനിന്നന്യമായി ജഗത്തില്ല ഇതും ഈ പ്രപഞ്ചവും ഓർക്കുകിൽ, വിചാരിച്ചു നോക്കിയാൽ അന്വയവ്യതിരേകം എന്ന തർക്കംവഴി മനനംചെയ്തുനോക്കി യാൽ ദൃക്-ജ്ഞാനം, സത്യം, ദൃശ്യം അനിത്യം- ഇതിനെയാണ് അന്വയവ്യതിരേകമെന്നു പറയുന്നത്. ജ്ഞാനം സത്യവും ദൃശ്യം അസത്യവും, അസത്യത്തിൽനിന്നു പിന്മാറി ജ്ഞാനസാധനകൾ വഴി ദൃക്കിനെ അനുഭവിച്ചറിയണം. ഇതുപോലെ ജഡം-ചേത നം, സാക്ഷീ-സാക്ഷ്യം, ഈ തർക്കത്തെയും മനസ്സിലാക്കി സാക്ഷിചേതനമായ ആത്മവസ്തുവിനെ അനുഭവിച്ചറിയണം. ശ്രവണം, മനനം മുതലായ സാധനകൾവഴി ജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രതിബന്ധങ്ങളെ മാറ്റി പ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം ലഭി ക്കുമ്പോൾ അജ്ഞാനവും അതിന്റെ കാര്യമായ ദൃശ്യബന്ധ ങ്ങളും ഇല്ലാതെയാകുന്നു. വിശേഷരൂപത്തിൽ പരിപൂർണ്ണാന ന്ദരൂപത്തിൽ ഉണ്ടായ ആത്മബോധാനുഭവം - മോക്ഷസുഖ പ്രാപ്തി ഉണ്ടാവുന്നു.'ഇപ്രകാരം ഓർക്കുകിൽ' യഥാർത്ഥം മന സിലാക്കിയാൽ. പ്രപഞ്ചം എന്നത് പരമകാരണത്തിൽനിന്നും

അന്യമായി ഉണ്ടായിട്ടില്ലെന്ന് ഉപനിഷത്ത് വീണ്ടും പറയുന്നു.'യഥാദുന്ദുഭേഃ ഹന്യമാനസ്യ ന ബാഹ്യാൻ ശബ്ദാൻ ശക്നുയാത് ഗ്രഹണായ' വീണ മുതലായ വാദ്യവിശേഷത്തിൽ പുറപ്പെട്ട ശബ്ദങ്ങളെ വെളിയിൽനിന്നും പിടിച്ച് വീണയെപ്പോലെ കാണിക്കാൻ സാധിക്കുന്നതല്ല. വാദ്യവിശേഷത്തിൽ നിന്നും ഉണ്ടായ സ്വരവും വാദ്യവും അനന്യമാണ്. വാദ്യവും സ്വരവും രണ്ട് എന്നു തോന്നുമെങ്കിലും രണ്ടല്ല. അതു രണ്ടും ഒന്നായിരിക്കുകയാണ്. അവസ്ഥാന്തരത്തിൽ അതിനു ശബ്ദമുണ്ടായി, ശബ്ദിക്കുന്ന വാദ്യമായി. ശബ്ദമില്ലാത്തപ്പോഴും അത് അതേ വാദ്യവിശേഷം തന്നെ. വാദ്യത്തെ വിൽക്കുന്നവരും വാങ്ങുന്നവരും ശബ്ദത്തേയും വാദ്യത്തേയും വിഭാഗീകരിച്ച് വിൽക്കുന്നുമില്ല, വാങ്ങുന്നുമില്ല. ഇതിൽനിന്നും വ്യക്തമായി മനസ്സിലാക്കാം-വാദ്യവിശേഷവും അതിന്റെ ശബ്ദവും ഒന്നാകുന്നു. 'ഇപ്രകാരം ഓർക്കുകിൽ' ബോധത്തിൽനിന്നു വിലസുന്നു മരുസ്ഥലത്തു പാഥസ്സുപോലെ - ഇതും, ഈ പ്രപഞ്ചവും ബോധത്തിൽ നിന്നു വിലസുന്നു, പ്രതീതമാകുന്നു. പ്രതീതിമാത്രമാണ് ഈ പ്രപഞ്ചം. മരുഭൂമിയിലുള്ള പാഥസ്സും = ജലവും പ്രതീതിമാത്രമാകുന്നു. സൂര്യകിരണത്തിൽനിന്നന്യമായ ജലം ഉണ്ടായില്ല, സ്ഥിതി ചെയ്തിട്ടില്ല നശിച്ചിട്ടുമില്ല. അതുപോലെ ആത്മബോധത്തിൽ നിന്നന്യമായിട്ട് നാമരൂപാത്മകമായ ഈ പ്രപഞ്ചവും വസ്തുസ്ഥിതിയിൽ ഉണ്ടായിട്ടില്ല. ഇരിക്കുന്നില്ല, നശിക്കുന്നുമില്ല.

ബോധത്തിൽനിന്ന് എന്നത് ശബ്ദശാസ്ത്രപ്രകാരം ജനികർതുഃ പ്രകൃതി എന്ന നിയമമനുസരിച്ച് അപാദാനത്തിൽ പഞ്ചമീ വിഭക്തി പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുകയാണ്. പാണിനീയം ഉപാദാനകാരണത്തിന് പഞ്ചമീവിഭക്തി വിധാനം ചെയ്യുന്നു. ഏതൊരു വസ്തു ഏതിൽനിന്നു ജനിക്കുന്നുവോ ആ ജനനകാരണത്തിനു പഞ്ചമീ വിഭക്തി ഉണ്ടാകും. കുടം മണ്ണിൽ നിന്നുജനിച്ചു. കുടത്തിന്റെ പ്രകൃതി മണ്ണാകയാൽ മണ്ണിൽനിന്നുവന്നു എന്ന പഞ്ചമീ വിഭക്തി വന്നു. അതുപോലെ പ്രപഞ്ചത്തിന് ഉപാദാനകാരണമായ ബോധാത്മാവിന് ഇവിടെ പഞ്ചമീവിഭക്തിയാണ് 'ബോധത്തിൽ നിന്നു'വെന്നത്. ഇതിൽനിന്നും

കാരണംതന്നെ കാര്യാകാരത്തിൽ ജനിച്ചുവെന്നത്, മണ്ണ് കുടം ആകുന്നതുപോലെ മനസ്സിലാക്കാം. മരുസ്ഥലത്തുനിന്നുണ്ടായത് മരുവിൽ നിന്നന്യമല്ല. ഉണ്ടായതെല്ലാം ബാധിച്ചുപോകാമെങ്കിലും അതിന്റെ തനി പ്രകൃതി അബാധിതമായ സത്യം മരുഭൂമി മാത്ര മാണെന്നപോലെ ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചാത്മകമായ കാര്യജാല മെല്ലാം ബാധിച്ചു പോയാലും അതിന്റെയും ഉപാദാനം (അധി ഷ്ഠാനകാരണം) അബാധിതമായ സത്യമായി നിലനിൽക്കുന്നു ണ്ട്. പ്രപഞ്ചം മാറിപ്പോയാലും സുഷുപ്തിയിലെന്നപോലെയും സമാധിയിൽ എന്നപോലെയും നാം എപ്പോഴും അശൂന്യമായ ബോധരൂപത്തിൽ അനുഭവപ്രകാശമായി നിലനിൽക്കും. പര മാവധി ബോധമത്രേ എന്നതു വിശദമാക്കി. വാസിഷ്ഠം, ലീലോ പാഖ്യാനത്തിൽ - ജ്ഞാനോദയമുണ്ടായ ലീല പറയുന്നു, മരിച്ചുപോയ ഭർത്താവിന്റെ അനുഭവത്തെ ദൃഢമായി ഓർമ്മിച്ച എനിക്ക് ആ കഴിഞ്ഞുപോയ അനുഭവങ്ങൾ എല്ലാം പ്രത്യക്ഷാ നുഭവത്തിൽപ്പെടുന്നു. എങ്കിലും അത് വെറും സ്മരണം മാത്രമാ കുന്നു. ഉറച്ച സംസ്കാരത്തിന്റെ ആഭാസം മാത്രമാണ് ഈ അനു ഭവമായി എനിക്കു തോന്നിയത്. 'സ്മൃതിഃ സാദേവിമത്ഭർതുഃ തഥാസ്ഫാരത്വമാഗതാ തഥൈവേമമഹം മന്യേ' - അത് വെറും സ്മൃതിമാത്രമാണ്. അതുപോലെ ഈ ജാഗ്രത്തും ഉറച്ച സംസ്കാരം മാത്രമാണ് എന്ന് എനിക്ക് അനുഭവപ്പെട്ടു. സ്മൃതിക്ക് രൂപവും അർത്ഥവും ആകാരവും ഒന്നുമില്ല. ഈ കാണുന്ന പ്രപ ഞ്ചത്തിനും അങ്ങനെത്തന്നെ. അതും ആഭാസം മാത്രമാണെന്ന് എനിക്കനുഭവപ്പെടുന്നുണ്ട്. ജ്ഞാനികൾക്ക് പ്രബോധാവസ്ഥ യിൽ ഈ ലോകം നിഴൽപോലെ പ്രതീതിക്കും. ഈ വസ്തുത 'ബോധത്തിൽ നിന്നു വിലസുന്നു' എന്നതിൽനിന്നും മനസ്സി ലാക്കാം. പ്രതീതമാകുന്ന ബോധത്തിൽ വിലസുന്ന ഈ ദ്വൈത പ്രപഞ്ചം അതിന്റെ കാരണമായ ബോധരൂപം മാത്രമാകുന്നു- 'പരമാവധി ബോധമത്രേ'. സൃഷ്ടിയുടെ പ്രകൃതി അഥവാ കാരണം ബോധാത്മാവാണെന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ? ആരാണ് ഈ പ്രപഞ്ചം സൃഷ്ടിക്കുന്നത്? വേദാന്തം ഈ വിഷയം ചിന്തിച്ച് നിശ്ചയിക്കുന്നുണ്ട്. ശാസ്ത്രകാരന്മാർ സൃഷ്ടിവാദം അനേക

പ്രകാരത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. ഈശ്വരനോ കർമ്മമോ പരമാണുക്കളോ ശൂന്യവിജ്ഞാനമോ, അവിദ്യയോ, പ്രകൃതിയോ ഏതാണ് സൃഷ്ടിക്ക് നിമിത്തവും ഉപാദാനവുമായ കാരണം? ഉണ്ടാകാവുന്ന കാര്യത്തിന് എപ്പോഴുമൊരു നിമിത്തകാരണവും ഉപാദാനകാരണവും വേണ്ടിവരുന്നുണ്ട്. കുടത്തിന് നമിത്തം കുംഭകാരനും ഉപാദാനം മണ്ണുമാണ് എന്നതിൽ സംശയമില്ല. വികാരവത്തായ മണ്ണ് മുതലായതാണ് കുടത്തിന്റെ കാരണം. അതുകൊണ്ട് കുടവും വികാരമുള്ളതാണ്. പരമാത്മാവ് നിർവികാരിയും നിഷ്ക്രിയനും ആകുന്നു എന്ന് ഉപനിഷത്തുകൾ പറയുന്നുണ്ട്. അതിൽനിന്നും പ്രപഞ്ചം എങ്ങിനെയുണ്ടാവും? ഉപകരണങ്ങൾ ഉള്ള കുംഭകാരനാണ് കുടത്തിന്റെ നിമിത്തകാരണമായി കാണപ്പെടുന്നത്. പരമാത്മാവ് അദ്വൈതവും നിർവികാരിയും കരണങ്ങളില്ലാത്തതുമാകയാൽ ആ പരമാത്മാവിൽനിന്ന് ഈ ജഗത്ത് എങ്ങനെയുണ്ടാവും? പരമാത്മാവിൽനിന്നും ജഗത്തുണ്ടായാൽ അതും പരമാത്മാവിനെപ്പോലെ നിർവികാരിയും നിഷ്ക്രിയവും നിർഗുണവും ആകും. അങ്ങിനെയുള്ള പ്രപഞ്ചത്തെ ആരിഷ്ടപ്പെടും? ജഗത്ത് സക്രിയവും വികാരിയും പരമാത്മാവിൽനിന്നും വിലക്ഷണവുമായി കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. സത്യം, ജ്ഞാനം, പരമാനന്ദം എന്നീ ലക്ഷണങ്ങളോടൊത്ത പരമാത്മാവിൽനിന്നും ജഗത്തുണ്ടായാൽ ജഗത്തും പരമാത്മാവിന്റെ ഗുണങ്ങളോടുകൂടിയതായിരിക്കണം. എന്നാൽ ഈ ജഗത്തിൽ വൈപരീത്യം - അസത്യം, അജ്ഞാനം, ദുഃഖം മുതലായവ കാണാനുള്ളതുകൊണ്ട് പരമാത്മാവ് പ്രപഞ്ചത്തിനു കാരണമാകാൻ യാതൊരു വഴിയുമില്ല.

അവിദ്യയിൽ നിന്നും, അജ്ഞാനത്തിൽ നിന്നും ഈ ജഗത്ത് ഉണ്ടായി എന്നു പറഞ്ഞാൽ ജഗത്ത് വെറും അജ്ഞാനമയവും അനുഭവമില്ലാത്തതുമായിരിക്കും. അനുഭവം അങ്ങനെയല്ല. ഉപനിഷത്തുകൾ അജ്ഞാനത്തിനെ ജഗത്തിന്റെ കാരണമായി പറയുന്നുമില്ല. അങ്ങനെ പറഞ്ഞാൽ ജഗത്കാരണം പരമാത്മാവാകുന്നു എന്നു പറയുന്ന ഉപനിഷത്തുകൾക്ക് വിരോധമുണ്ടാകും. അജ്ഞാനം ജഗത്കാരണമല്ല. കർമ്മങ്ങളാണ് ജഗത്കാരണ

മെന്നു പറയുന്നതും യുക്തിയുക്തമല്ല. കർമ്മങ്ങൾ ജഡങ്ങളാണ്, ജഡത്തിൽനിന്നും ചൈതന്യശക്തിയുള്ള പ്രപഞ്ചം എങ്ങിനെയുണ്ടാവും. മാത്രമല്ല പ്രപഞ്ചം ഉണ്ടായശേഷം കർമ്മവും, കർമ്മം ഉണ്ടായശേഷം പ്രപഞ്ചവും ഉണ്ടായി, എന്നുവന്നാൽ അന്യോന്യാശ്രയം എന്ന ദോഷം വരാം. അജ്ഞാനവും പരമാത്മാവും ചേർന്നു പരിണമിക്കുന്നതാണ് ഈ ജഗത്ത് എന്നു പറയാമോ? രണ്ടു കയറുകൾ ചേർന്ന് ഒരു വൻകയർ ഉണ്ടായതുപോലെ ചേതനവും അചേതനവും ചേർന്ന് പരിണമിച്ചതാണ് ഈ ജഗത്ത് എന്നിരിക്കട്ടെ. ഈ രണ്ടിനും സമാനമായ കാരണം പറഞ്ഞാൽ പരമാത്മാവിൽ വികാരിത്വവും അജ്ഞാനത്തിൽ നിർവികാരിത്വും വരാം. ജഗത്ത് സത്യവും അസത്യവുമാകാം. അതുകൊണ്ട് ജഗത്തിന് ഉപാദാനം വേറെ, നിമിത്തം വേറെ, എന്നു പറയേണ്ടിവരും. ശൂന്യവിജ്ഞാനികളുടെ മതം മുമ്പേ തന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അവരുടെ സ്കന്ധവിജ്ഞാനത്തിന് നിലനിൽപ്പില്ലാതാകും എന്നത് ശാരദാവ്യാഖ്യാനം അഞ്ചാം പദ്യത്തിൽ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഉപാദാനവും നിമിത്തവും വേറെ വേറെ എന്ന താർക്കികന്മാരുടെ സൃഷ്ടിവാദം സ്വീകരിച്ചാൽ പരമാണുക്കളിൽ നിന്നുമുണ്ടാകുന്ന ഈ പ്രപഞ്ചം പരമാണുസ്വഭാവം ഉള്ളതായിത്തീരും, അതീന്ദ്രിയധർമ്മിയായിത്തീരും. കുംഭകാരനെപ്പോലെ നിമിത്തകാരണമായ അവരുടെ ജഗദീശ്വരനിൽ അനേകത്വവും സൃഷ്ടിയിൽ അവ്യവസ്ഥയും ഗുണധർമ്മിയായതുകൊണ്ട് അനിത്യതയും വരാം. അനുമാനസിദ്ധമായ ഈശ്വരനിൽ ജഡതാ, അനേകത്വം മുതലായ അനേക ദോഷങ്ങൾ വന്നുചേരുന്നതുകൊണ്ട് താർക്കികന്മാരുടെ സൃഷ്ടിവാദം അനാശാസ്യകരമായിത്തീരാം എന്നതും ശാരദാവ്യാഖ്യാനം 31ാം പദ്യത്തിൽ വിശദമാണ്. ഉപാദാനം വേറെ, നിമിത്തം വേറെ എന്നു വാദിച്ചു വഴക്കു തീർക്കാൻ ശ്രമിച്ചാൽ അശാന്തിയും അദ്വൈതസിദ്ധാന്തഹാനിയും ഉണ്ടാകാം. ഇവിടെ നിർദ്ദോഷമായ സൃഷ്ടികാരണം എന്ത് എന്ന് വേദാന്തദർശനം പറയുന്നു. 'പ്രകൃതിശ്ച പ്രതിജ്ഞാ ദൃഷ്ടാന്തോപപത്തേ' ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണമായ പ്രകൃതിയും നിമിത്തവുമായ

കർത്താവ് ഒരു പരമാത്മാവു തന്നെ. അതിന് ഉപനിഷത്തിൽ ദൃഷ്ടാന്തവും ഉപപത്തിയും കാണിക്കുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധിപൂർവ്വം സൃഷ്ടിക്കുന്ന കുംഭകാരനെപ്പോലെത്തന്നെ പരമേശ്വരനും വിചാരിച്ചു നിശ്ചയിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ സൃഷ്ടിക്കുന്നുവെന്ന് ഉപനിഷത്തു പറയുന്നു. 'സ ഈക്ഷാംചക്രേ ബഹുസ്യാം പ്രജായേയ' ഈക്ഷണപൂർവ്വകമായി സൃഷ്ടിച്ചുവെന്നതിൽനിന്നും ജഗത്തിന്റെ നിമിത്തകർത്താവ് ഈശ്വരനാകുന്നുവെന്നും, ബഹുസ്യാം എന്നതിൽ (ഞാൻ – നിമിത്തകർത്താവ് – അനേകവുമാകാം)നിന്നും ജഗത്തിന്റെ പ്രകൃതിയും (ഉപാദാനകാരണവും) ഈശ്വരൻ തന്നെ എന്നും ഉപനിഷത്ത് വ്യക്തമാക്കുന്നു. സൂത്രത്തിൽ 'ച' എന്നു പറഞ്ഞതിൽനിന്നും നിമിത്തകാരണവും പ്രകൃതിയും ഒന്നാകുന്നുവെന്ന് സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉപാദാനവും നിമിത്തവും ഒന്നായാൽ സൃഷ്ടിക്കുന്ന കർത്താവുതന്നെ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടതും ആകാം. ഒന്നിൽതന്നെ കർതൃത്വവും, അതേസമയം കർമ്മത്വവും ഉണ്ടായാൽ കർമ്മകർതൃദോഷം വരാം. കർമ്മം കർത്താവാകുന്നില്ല, കർത്താവ് കർമ്മവും ആകുന്നില്ല. മണ്ണു തന്നെ കുടത്തിന്റെ പ്രകൃതിയും, നിമിത്തമായ കുംഭകാരനുമായി കാണപ്പെടുന്നില്ല. അതുപോലെ പരമാത്മാവ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉപാദാനവും കർത്താവും ആകുക എന്നതും അസംഭാവ്യമാകാം. അങ്ങനെയായാൽ കുടത്തിന് മണ്ണിന്റെ സ്വഭാവം വരുന്നതുപോലെ, ഈ ജഗത്തിനും പരമാത്മാവിന്റെ സ്വഭാവമായ ഏകത്വം, ശുദ്ധത്വം, സത്യത്വം, നിർവ്വികാരത്വം തുടങ്ങിയ ഗുണങ്ങൾ കാണപ്പെടാം, വ്യവഹാരം വിലോപിച്ചു പോകാം. ലോകത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന ഈ വൈചിത്ര്യം ഇല്ലാതാകാം. അതുകൊണ്ട് ഈ ജഗത്തിന് കാരണവും കർത്താവും വേറെവേറെയാകണം എന്ന ആശങ്കക്കാണ് സൂത്രകാരൻ സമാധാനം പറഞ്ഞത്.

ഉപനിഷത്തിൽ പറയുന്ന പ്രതിജ്ഞയും ദൃഷ്ടാന്തവും സൂത്രകാരൻ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. 'കസ്മിൻ വിജ്ഞാതേ' ഏതൊന്നിനെ അറിഞ്ഞാൽ എല്ലാം അറിയപ്പെടും? പ്രകൃതത്തിൽ ജഗത്തിന്റെ കാരണം ഏകമായ സത്യമാണ് ആ ഏകമായതിനെ അറിഞ്ഞാൽ

എല്ലാം അറിയപ്പെടും. ഒന്നിനെ അറിഞ്ഞാൽ എല്ലാം അറിയപ്പെടാമെങ്കിൽ ആ ജഗത്കാരണം നിമിത്തവും, ഉപാദാനവും ചേർന്ന ഒന്നായിരിക്കണം. അല്ലെങ്കിൽ ഭിന്നമായ രണ്ടിനെയും അറിയേണ്ടിവരും എന്നാണ് പറയേണ്ടത്. ദൃഷ്ടാന്തത്തിലും 'ഏകേന മൃത്പിണ്ഡേന സർവ്വം മൃണ്മയം വിദിതം' എന്നു പറയുന്നു. കാരണമായ മണ്ണിനെ മാത്രം അറിഞ്ഞാൽ അതിന്റെ സർവ്വകാര്യങ്ങളും മണ്ണിൽ നിന്നും അന്യമല്ല എന്ന് അറിയപ്പെടും. ഈ ദൃഷ്ടാന്തത്തിലും ഏകവിജ്ഞാനം സിദ്ധമാകുന്നു. വീണ്ടും 'ആത്മനി വിദിതേ സർവ്വം വിദിതം' കാരണമായ ഒരു ആത്മാവിനെ അറിഞ്ഞതുകൊണ്ട് അതിന്റെ കാര്യമായ പ്രപഞ്ചം അറിയപ്പെടും എന്നു പ്രതിജ്ഞചെയ്തുകൊണ്ട് ദൃഷ്ടാന്തം കാണിക്കുന്നു. 'യഥാ പൃഥിവ്യാം ഓഷധയ' ഭൂമിയെ അറിഞ്ഞതുകൊണ്ട് അതിൽ മുളക്കുന്ന ചെടികളെയും അവ ഭൂമിയുടെ തന്നെ വികാരങ്ങൾ ആകയാൽ ഭൂമിയിൽനിന്ന് അന്യങ്ങൾ അല്ല എന്ന് അറിയപ്പെടും. ഈ പ്രകൃതത്തിലും പ്രപഞ്ചകാരണം ഒന്ന് എന്നു സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട്. അല്ലെങ്കിൽ ദൃഷ്ടാന്തം യോജിക്കാതാവും. 'യതോ വാ ഇമാനി ഭൂതാനി ജായന്തേ' ഏതൊന്നിൽ നിന്ന് ഈ പ്രപഞ്ചം ഉണ്ടായി ഏതൊന്നിൽ സ്ഥിതിചെയ്ത് ഏതൊന്നിൽ ലയിക്കുന്നുവോ, ആ കാരണം പരമാത്മാവാകുന്നു. ഇവിടെ പറഞ്ഞ 'യതോ' എന്ന പഞ്ചമീവിഭക്തി ജനിക്കപ്പെടുന്ന് കാര്യങ്ങളുടെ ഉപാദാനകാരണത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. വ്യാകരണനിയമം അനുസരിച്ച് പ്രകൃതിയായ കാരണത്തിനാണ് പഞ്ചമീവിഭക്തി ഉണ്ടാകുന്നത്. ചേതന കർതൃത്വവും, ഈക്ഷണപൂർവ്വകവുമായ ജഗത്സൃഷ്ടിയെ പറയുന്നതിൽനിന്നും ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനവും നിമിത്തവും ഒന്നാകുന്നുവെന്നത് സിദ്ധമായി. ഉപനിഷത്തിൽ പറഞ്ഞ ദൃഷ്ടാന്തവും അതിനെ പുഷ്ടിപ്പെടുത്തുന്നു. ചൈതന്യമുള്ളതിന് വിചാരശക്തി ഉണ്ടാകുന്നു. വിചാരപൂർവ്വകമാണ് സൃഷ്ടിയുണ്ടാകുന്നത്. അതിനാൽ പരമാത്മാവ് തന്നെ ജഗത്തിന്റെ നിമിത്തം-കർത്താവ് എന്നത് സിദ്ധമായി. അജ്ഞാനപ്രധാനമായ ചൈതന്യംതന്നെ അധിഷ്ഠാനം അത് ഉപാദാനകാരണവുമാകുന്നു. ഇങ്ങനെ നിമി

ത്തവും ഉപാദാനവും ഒന്നാകുന്നു എന്ന പ്രതിജ്ഞയും സിദ്ധമായി. ഉപനിഷത്തിൽ 'കർതാരം ഈശം പുരുഷം' എന്ന് നിമിത്തകാരണത്വവും 'ബ്രഹ്മയോനിം' എന്ന് ഉപാദാനകാരണത്വവും വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. അഭിധ്യാനപൂർവ്വകമായ സ്വതന്ത്രകർതൃത്വവും ബഹുഭവനത്തിലുള്ള പ്രകൃതിത്വവും ഒരേ പരമാത്മാവിൽ ഉണ്ട് എന്നത് ഭാഷ്യകാരരും സമർത്ഥിക്കുന്നുണ്ട്.

അദ്വൈതസിദ്ധികാരൻ – കിമിദം ഉപാദാനത്വം? 'രൂപാന്തരാപത്തിപ്രതീതിംപ്രതി വിഷയത്വം'. അജ്ഞാനാദ്ധ്യാസമുള്ള കയറിന്റെ അജ്ഞാനകാര്യമാകുന്നു സർപ്പം. ഇത് അർത്ഥാധ്യാസമാകുന്നു. അജ്ഞാനത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനം കയറും ആകുന്നു. അജ്ഞാനമുള്ള കയറിനെ ഉപാദാനകാരണം എന്നു പറയുന്നു. ആ കയറിൽ അജ്ഞാനകാര്യമായ സർപ്പം കയറിന്റെ വേറൊരു രൂപത്തിൽ പ്രതീതമായി. ആ പ്രതീതിക്ക് വിഷയമായത് അജ്ഞാനമുള്ള കയർ ആകുന്നു. വേറൊരു പദാർത്ഥത്തിന്റെ പ്രതീതിക്ക് വിഷയമായതിനെ ഉപാദാനം എന്നു പറയുന്നു. ഇവിടെ പരിണാമവാദം സ്വീകരിക്കാതെ തന്നെ കയറിൽ വിവർത്താധിഷ്ഠാനത്വം സംഭവിക്കുന്നുണ്ട്. വിവർത്തകാരണമായ അജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയവും അധിഷ്ഠാനവും കയർ ആകയാൽ അതു തന്നെ വിവർത്താധിഷ്ഠാനം. ആത്മാവിൽ കാര്യജനനഹേതുത്വം ഉണ്ടായിരിക്കുക മാത്രമാണ് ഉപാദാനശബ്ദംകൊണ്ട് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. ഈ വിഷയം വാർത്തികകാരർ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. 'അസ്യ ദ്വൈതേന്ദ്രജാലസ്യ യദുപാദാനകാരണം. അജ്ഞാനം തദുപാശ്രിത്യ ബ്രഹ്മകാരണമുച്യതേ'. ഇന്ദ്രജാലത്തിന് സദൃശമായ ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സൃഷ്ടിക്ക് അജ്ഞാനപ്രധാനമായ പരമാത്മാവ് ഉപാദാനകാരണവും ജ്ഞാനപ്രധാനമായ അതേ പരമാത്മാവുതന്നെ നിമിത്തകാരണവുമാകുന്നു. ഒന്നുതന്നെ അജ്ഞാനത്തോടുകൂടിയ അവസ്ഥയിൽ ഉപാദാനകാരണവും, അതുതന്നെ അജ്ഞാനത്തിന്റെ കാര്യമായ ഇച്ഛയുടെയും കൃതിയുടെയും ആശ്രയത്തിൽ നിമിത്തകാരണവുമായിത്തീരുന്നു എന്നതാണ് മുമ്പു പറഞ്ഞതായ 'പ്രകൃതിശ്ച' എന്ന സൂത്രത്തിന്റെ താല്പര്യം. സർവ്വജ്ഞമുനി പറയുന്നു.

'കൃപണധീഃ പരിണാമമുദീക്ഷതെ
വിഗതകല്മഷധീസ്തുവിവർത്തതാം'

ഉപനിഷത്തിൽ പറയുന്ന വിവേകദൃഷ്ടി ഇല്ലാത്തവർ സൃഷ്ടിക്കു ഹേതു പരിണാമവാദം എന്നു പറയുന്നു. ഉപനിഷദർത്ഥജ്ഞാനമുള്ളവർ വിവർത്തവാദം സ്വീകരിക്കുന്നു. ആത്മജ്ഞാനസമ്പന്നരായ അനുഭവികളുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ എല്ലാ വാദങ്ങളും അഴിഞ്ഞുപോകുന്നു. അവർ ഈ ജഗത്തിൽ പരമപദമായ അദ്വൈതാത്മാവിനെ മാത്രം കാണുന്നു.

വിവർത്തവാദത്തിൽ, ഈശ്വരനിൽ കർതൃത്വം ഉണ്ടെന്നു പറയുന്നതായാൽ സംശയം തോന്നാം, ചോദ്യം ഉണ്ടാവാം. കുംഭകാരൻ മുതലായ കർത്താക്കളിൽ അകല്പ്പിതമായതും - ഭ്രമജന്യമല്ലാത്തതുമായ കാര്യങ്ങളുടെ കർതൃത്വമാണ് കാണപ്പെടുന്നത്. ഈശ്വരനിൽ നേരെ മറിച്ച് കാനൽജലം പോലെ കല്പ്പിതമായ കാര്യങ്ങളുടെ സൃഷ്ടികർതൃത്വം ഉണ്ടെന്നാണ് പറയുന്നത്. കല്പിതമായ കാര്യങ്ങളിൽ ആർക്ക് എങ്ങനെ കല്പിതമായ കർതൃത്വം ഉണ്ടാവും. കുടത്തിൽ കുംഭകാരന് സത്യമായ കർതൃത്വം ഉണ്ട് എന്നു പറയുന്നവർക്കും അതിൽ കുറച്ചു കല്പിതത്വം ഉണ്ടെന്നുതന്നെ പറയേണ്ടിവരും. കല്പിതമായ രജ്ജുസർപ്പം മുതലായതിലും കർത്താവുണ്ട്. അതിൽ സാക്ഷിചൈതന്യം കർത്താവാകുന്നു. അപ്രത്യക്ഷമാണെങ്കിലും സത്യമാണ്, അനുഭവസിദ്ധമാണ്. അത് ഇല്ല എന്നു പറയുവാൻ സാധ്യമല്ല. സാക്ഷിചൈതന്യം ഇല്ലെങ്കിൽ അതിന് ആരാണ് കർത്താവ്? സ്വപ്നത്തിൽ ആരാണ് കർത്താവ്? അവിടെ സാക്ഷിചൈതന്യം കർത്താവെന്ന് മാനിക്കേണ്ടിവരുന്നു. വ്യക്തിയും കരണങ്ങളുമെല്ലാം ഉറങ്ങുകയാണ്. അതിനാൽ, സ്വപ്നം മിഥ്യയാണ്. എങ്കിലും സ്വപ്നത്തിലെ കർത്താവായ സാക്ഷിചൈതന്യം സത്യമാകുന്നു. സാക്ഷിജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തിന്റെയും അതിന്റെ കാര്യമായ സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങളുടെയും സാധകമാകുന്നു എന്നത് മുമ്പും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. നമ്മുടെ കണ്ണുകൊണ്ട് കാണാൻ കഴിയാത്ത കർത്താവ് രജ്ജുസർപ്പദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു എന്നത് സത്യമാണ്. ഉപാദാനം വേറെ

നിമിത്തം വേറെ, എന്നു പറയുന്ന കർതൃത്വവാദികൾക്കും ഒരു ദോഷം വന്നു ചേരുന്നു. അവരും കാണാൻ കഴിയാത്തതായ ഈശ്വരനെ പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിയുടെ നിമിത്തകർത്താവായി മാനിക്കുന്നു. കാണാൻ കഴിയാത്ത ഈശ്വരന്റെ സൃഷ്ടിയെ മാനിക്കേണ്ടിവരുന്നു. സാമാന്യമായ സാക്ഷിജ്ഞാനം ഭ്രമത്തിലുമുണ്ട്. അത് ഭ്രമത്തെ ബാധിക്കുകയല്ല, സിദ്ധം ചെയ്യുകയാണ്. 'ഇത് സർപ്പം' എന്നതിലുള്ള 'ഇത്' എന്ന കയറിന്റെ സാമാന്യജ്ഞാനം സർപ്പത്തിലുണ്ട്. അത് സർപ്പത്തെ ബാധിക്കാതെ വെച്ചുപുലർത്തുന്നു. അതുപോലെത്തന്നെ കൽപിതമായ പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി മിഥ്യയായാലും സൃഷ്ടികർത്താവിന്റെ സാമാന്യജ്ഞാനം പ്രപഞ്ചത്തിലുണ്ട്. കയറിന്റെ വിശേഷജ്ഞാനം സർപ്പത്തിന്റെ ബാധകമാകുന്നതുപോലെ പ്രപഞ്ചകർത്താവിന്റെ പ്രമാണജന്യമായ വിശേഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുമ്പോൾ പ്രപഞ്ചത്തിനും ബാധയുണ്ടാകുന്നു. അത് മിഥ്യയെന്ന് സിദ്ധമാവുന്നു. അതുവരെ അത് സത്യം തന്നെ.

സൃഷ്ടി മിഥ്യയാണ്. മിഥ്യാസൃഷ്ടിനടത്തുന്ന സൃഷ്ടികർത്താവിൽ ഭ്രാന്തി ഉണ്ടോ എന്ന് സംശയം വരാം. പ്രയോജനമില്ലാത്ത മിഥ്യാസൃഷ്ടി എന്തിനു ചെയ്യുന്നു? സൃഷ്ടിച്ചതിനെ മിഥ്യ എന്ന് എന്തിനു പറയുന്നു? ഇതും ഭ്രാന്തിന്റെ ലക്ഷണമല്ലേ? ഭ്രാന്തിൽനിന്നും ഉണ്ടായത് മിഥ്യ എന്നു പറയുകയാണെങ്കിൽ സൃഷ്ടികർത്താവിൽ ഭ്രാന്തുണ്ട് എന്നു പറയേണ്ടിവരും. ഈശ്വരനും ഭ്രമജന്യമായ മിഥ്യാസൃഷ്ടി നടത്തുന്ന ഭ്രാന്തനാണ് എന്നു വരാം. ജഗത്കർത്താവായ ഈശ്വരൻ സർവ്വജ്ഞൻ സർവശക്തൻ എന്നു പറയുന്ന ഉപനിഷത്തിനും വിരോധം വരാം. പാലിക്കുന്നതിലും സംഹാരം ചെയ്യുന്നതിലും ഭ്രാന്തത്വം വരില്ലേ എന്ന ആശങ്കയുമുണ്ടാവാം.

ഇത്തരം ആശങ്കകൾക്ക് പരിഹാരം ചിന്തിക്കാം. ഇന്ദ്രജാലക്കാരൻ സ്വയം അറിഞ്ഞുകൊണ്ടുതന്നെ സ്വതേ മിഥ്യയായ സൃഷ്ടി ചെയ്തുകാണിക്കുന്നു. ഭ്രമജന്യത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ടുതന്നെ ആ സൃഷ്ടിയെ മിഥ്യയെന്നും പറയുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും ഇന്ദ്രജാലക്കാരനിൽ ഭ്രാന്ത് എന്ന ദോഷം ഒട്ടുംതന്നെയില്ല.

അയാൾ സൃഷ്ടിച്ചതായ മിഥ്യാകാര്യങ്ങളിലുള്ള ദോഷം സ്വതന്ത്രജ്ഞാനിയായ ഇന്ദ്രജാലക്കാരനിൽ അണുമാത്രം പോലും വരുന്നില്ല എന്നത് എല്ലാവർക്കും അറിയാവുന്ന സത്യമാണ്. അതുപോലെ മിഥ്യാമായാമയമായ ഈ ജഗത്തിന്റെ സൃഷ്ടി നടത്തുന്ന സർവ്വജ്ഞനായ പരമേശ്വരനിലും ഭ്രാന്തോ, സൃഷ്ടിയിൽപ്പെട്ട മറ്റു ദോഷങ്ങളോ വരുവാൻ ഒരു ന്യായവുമില്ല. ഇന്ദ്രജാലം മിഥ്യയെന്നറിയുന്നവർ അതുകണ്ട് രസിക്കുകയും നിരസിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. യഥാർത്ഥം അറിയുന്നവരെ ആ പദാർത്ഥങ്ങളൊന്നും ബാധിക്കുന്നില്ല.

കർമ്മസാപേക്ഷമായ ഈ ജഗത്തിന്റെ സൃഷ്ടിപ്രകരണത്തിൽ ജീവികളിൽ കാണപ്പെടുന്ന സുഖം, ദുഃഖം, ജനനം, മരണം മുതലായവയുടെ വൈഷമ്യത്തിനും ഈശ്വരൻ നിമിത്തമാകുന്നില്ല. അതിനു നിമിത്തം കർമ്മമാകുന്നു. ഈ വിഷയം വൈഷമ്യാധികരണത്തിൽ ശങ്കരാചാര്യർ വിശദമാക്കീട്ടുണ്ട്. ഈശ്വരന്റെ സർവ്വജ്ഞതയ്ക്കും സർവ്വശക്തിക്കും യാതൊരു ഹാനിയും വരുന്നില്ല. ജഗത്തിന്റെ നിമിത്തവും ഉപാദാനവും ഒരു പരമാത്മാവാണ് എന്നതും വ്യക്തമായി. 'ബോധത്തിൽനിന്നു വിലസുന്നു മരുസ്ഥലത്തു പാഥസ്സുപോലെ' – മരുസ്ഥലത്തിൽ മരുജലം പോലെ ബോധാത്മാവിൽനിന്നും എന്താണ് ഉണ്ടായി വിലസിക്കുന്നത്? ആദ്യത്തെ പദ്യത്തിൽ ആരംഭിച്ചതായ 'പേരായിരം' എന്നു തുടങ്ങിയ ഈ പ്രപഞ്ചം വിലസുന്നു, ആഭാസിക്കുന്നു. മരുഭൂമിയിൽ കാനൽജലം വർഷിച്ചാലും ഇല്ലെങ്കിലും അത് പരമാവധി നനയാതെ മരുഭൂമിയായി ഇരിക്കുന്നതുപോലെ ഈ പ്രപഞ്ചാഭാസത്തിലും പരമാവധി ബോധാത്മാവ് ഒന്നുമാത്രം എപ്പോഴും അവശേഷിക്കുന്നു. അജ്ഞാനോപാദാനകമായ ഈ ദൃശ്യപ്രപഞ്ചം മിഥ്യയെന്നതും അതിന്റെ വിവർത്താധിഷ്ഠാനമായ ആത്മാവ് ഒന്നുമാത്രം സത്യം എന്നതും കഴിഞ്ഞ മൂന്നു പദ്യങ്ങളിൽക്കൂടി വിശദമാക്കി. ഈ വിഷയം 'ആരായുകിൽ തിരകൾ നീരായിടുന്നു ഫണി നാരായിടുന്നു. കുടവും പാരായിടുന്നു ഇതിനു നേരായിടുന്നുലകവും ഒരായ്കിലുണ്ട് അഖിലവും, നേരായി വന്നിടുക' എന്ന്

ജനനീനവരത്നമഞ്ജരിയിൽ വിശദമാക്കുന്നു.

## പദ്യം - 4

മൂന്നു പദ്യങ്ങളിൽ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വം പ്രതിപാദിച്ചു. ഉപനിഷത്തുകളും യുക്തികളും കൊണ്ട് വിശദമാക്കി. അധിഷ്ഠാനമായ ആത്മാവൊന്നുമാത്രം സത്യം എന്നതും സിദ്ധം ചെയ്തു. ഒരു മുമുക്ഷുവിന് ഈ വസ്തുത എങ്ങനെ അനുഭവിച്ചറിയുവാൻ സാധിക്കുമെന്നത് അടുത്ത പദ്യത്തിൽ വിശദമാക്കുന്നു. ഇന്ദ്രജാലക്കാരനിലെന്നപോലെ, ഭ്രമജന്യമായ സൃഷ്ടി ഭ്രാമകനായ ഈശ്വരനിൽ ഭ്രാന്തത്വത്തിന് കാരണമാകുന്നില്ല എന്നത് മുമ്പ് വ്യക്തമാക്കി. ഭ്രമജന്യമായ പദാർത്ഥത്തിന് ഉപാദാനകാരണം അജ്ഞാനംതന്നെയെങ്കിലും ഭ്രമാവസ്ഥയിൽ രജ്ജുസർപ്പംപോലുള്ള പദാർത്ഥം അജ്ഞാനരൂപത്തിൽ അവഭാസിക്കുന്നില്ല (അറിയപ്പെടുന്നില്ല). മണ്ണുപോലെ ഉപാദാനത്തിനെ അനുകരിച്ചുതന്നെ ഉപാദേയമായ കുടവും (കാര്യവും) കാണപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിലും മിഥ്യാസർപ്പത്തിൽ ആ വസ്തുത ആ സമയത്തിൽ വെളിപ്പെടുന്നില്ല. അധ്യാസകാലത്തിൽ സർപ്പത്തെ അജ്ഞാനരൂപത്തിൽ ആരും അറിയുന്നില്ല. അതുതന്നെ അജ്ഞാനത്തിന്റെ മഹിമ. അനിർവ്വചനീയതയെന്നു പറയാം. അതുപോലെ ഭ്രമാവസ്ഥയിൽ ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചം അജ്ഞാനകാര്യമായി അറിയപ്പെടാത്തതുകൊണ്ട് അനിർവ്വചനീയമെന്നു പറയാം.

അർത്ഥാധ്യാസമെന്നും, ജ്ഞാനാധ്യാസമെന്നും രണ്ടുവിധത്തിൽ അദ്ധ്യാസമുണ്ട് എന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ. രജ്ജുസർപ്പത്തിൽ അദ്ധ്യാസത്തിന്റെ സ്വരൂപമെന്തെന്നു മനസ്സിലാക്കിയാൽ അഹം അദ്ധ്യാസവും എളുപ്പം മനസ്സിലാക്കാം. അഹം അദ്ധ്യാസത്തിന്റെ നിവൃത്തിയിൽ ആർക്കാണ് ബോധോദയുമുണ്ടാകുന്നത്? ഈ വിഷയമാണ് നാം അറിയേണ്ടത്.

'ഇതു സർപ്പം' എന്നിടത്ത് ആദ്യം അജ്ഞാതമായ കയറിൽ (കയറിന്റെ ജ്ഞാനത്തിൽ) സർപ്പത്തിന്റെ അദ്ധ്യാസമുണ്ടായി. അദ്ധ്യസിച്ച ആ സർപ്പത്തിൽ വീണ്ടും അജ്ഞാനാദ്ധ്യാസത്തോ

ടുകൂടിയ കയറിന്റെ സാമാന്യജ്ഞാനമായ 'ഇത്' അദ്ധ്യസിച്ചു. ഇതിനെയാണ് അന്യോന്യാദ്ധ്യാസം എന്നു പറയുന്നത്. 'സത്യാനൃതേ മിഥുനീകൃത്യ - അന്യോന്യസ്മിൻ അന്യോന്യാത്മകതാം' സത്യാസത്യങ്ങളുടെ അന്യോന്യാധ്യാസമുണ്ടാകുന്നു എന്നു ഭാഷ്യകാരർ പറയുന്നുണ്ട്. ഒരു വസ്തുവിന്റെ സാമാന്യജ്ഞാനം അതിൽ അദ്ധ്യാസം ഉണ്ടാക്കും. അതേ വസ്തുവിന്റെ വിശേഷ ജ്ഞാനം ആ അദ്ധ്യാസത്തെ മാറ്റും എന്നത് നാം ഓർമ്മിക്കണം. ഇവിടെ കയറിൽ 'ഇത്' എന്ന സാമാന്യജ്ഞാനമാണുള്ളത്. അത് അദ്ധ്യാസത്തെ സിദ്ധം ചെയ്തു. കയറിന്റെ വിശേഷ ജ്ഞാനമുണ്ടായാൽ (കയറിന്റെ പൂർണ്ണരൂപമറിഞ്ഞാൽ) അദ്ധ്യാസവും, അജ്ഞാനവും അതിന്റെ കാര്യമായ സർപ്പവും മാറിപ്പോകുന്നു.

അതുപോലെ സാക്ഷിയായ ആത്മാവിന്റെ സാമാന്യജ്ഞാനം പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അധ്യാസമുണ്ടാക്കും. അതേ സാക്ഷിയുടെ പ്രമാണജന്യമായ വിശേഷജ്ഞാനം പ്രപഞ്ചാധ്യാസത്തെ മാറ്റും. 'അധ്യസ്തമേവ പരിസ്ഫുരതി ഭ്രമേഷു നാന്യത് കഥഞ്ചന'- ഭ്രമസമയത്തിൽ കല്പിച്ചതുമാത്രമേ കാണപ്പെടുന്നുള്ളു. അതിന്റെ അധിഷ്ഠാനസത്യം കാണപ്പെടുന്നില്ല എന്നു സർവ്വജ്ഞമുനിയും പറയുന്നു. അധിഷ്ഠാനമായ സത്യം മറഞ്ഞുപോകുന്നു. മറയുക എന്നതിന് കാര്യക്ഷമതയില്ലാതാവുക എന്ന് അർത്ഥമാകുന്നു. 'ഇത് സർപ്പം' എന്നതിൽ ഈ നിയമപ്രകാരം ഇതും അധ്യസ്തമാകുന്നു. അന്യോന്യാധ്യാസം സ്വീകരിച്ചാൽ മാത്രമേ ഭ്രമം മാറിയാലും അധിഷ്ഠാനം നിലനിൽക്കുകയുള്ളു. അവിടെ ശൂന്യവാദം വരില്ല. അതിനാൽ വേദാന്തം അന്യോന്യാദ്ധ്യാസം സ്വീകരിക്കുന്നു. അദ്ധ്യാസം മാറാനും അനുഭവമുണ്ടാകാനും പ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം വേണം എന്നതാണ് വേദാന്തസിദ്ധാന്തം.

അനുമാനയുക്തികൊണ്ട് സ്വാനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നില്ലേ? ആവരണത്തിന്റേയും ഭ്രമത്തിന്റേയും നിവൃത്തിയും സ്വാനുഭവവും അനുമാനയുക്തികൊണ്ട് ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുണ്ടായാൽ വേദാന്താഭ്യാസവും ജ്ഞാനസാധനകളും പ്രയോജന

മില്ലാത്തതാവാം. ക്ലേശാവഹമായ ശ്രവണം മുതലായ സാധനാസമ്പത്തിയുടെ ആവശ്യവും പ്രയോജനവും ഇല്ലാതാവും. എളുപ്പത്തിൽ യുക്തികൊണ്ടുതന്നെ ജ്ഞാനവും സമാധിയും കൈയിലാക്കാം.

ബ്രഹ്മവിഷയകാനുമാനം കൊണ്ട് – 'ബ്രഹ്മസത്യം അകല്പിതത്വാത്' എന്ന പ്രപഞ്ചമിഥ്യാത്വാനുമാനംകൊണ്ട് ദ്വൈതമിഥ്യാത്വാനുഭവവും ഉണ്ടാകും. യുക്തികളിൽക്കൂടി അനുഭവം ഒഴുകിവന്നുകൊള്ളും. പിന്നെ എന്തിനായിട്ട് അഭ്യാസക്രമം സ്വീകരിച്ച് കായക്ലേശം അനുഭവിക്കണം, ഗുരുവിനെ ഉപാസിക്കണം എന്ന് സംശയിക്കരുത്.

അനുമാനയുക്തികൾകൊണ്ട് ഒരിക്കലും സാക്ഷാത്കാരം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. കണ്ണിൽ തിമിരരോഗം ഉള്ളവർക്ക് അനുമിതിജ്ഞാനം സ്വാനുഭവം ഉണ്ടാക്കുന്നില്ല. 'ശംഖഃ ശ്വേതഃ ശംഖത്വാത്' ഈ അനുമാനംകൊണ്ട് ശംഖിൽ വെളുത്തനിറം സിദ്ധമാകുന്നു, എന്നാൽ കണ്ണിൽ തിമിരദോഷം ഉള്ളതുവരെ ശംഖിൽ വെളുപ്പുനിറം അനുഭവപ്പെടുന്നില്ല. 'പർവ്വതോ വഹ്നിമാൻ ധൂമവത്വാത്' ഇവിടെയും പർവ്വതത്തിൽ ധൂമമുള്ളതുകൊണ്ട് അഗ്നി ഉണ്ടാവാം എന്നത് യുക്തിസിദ്ധമാകുന്നുവെങ്കിലും അവിടെ അഗ്നി പ്രത്യക്ഷവിഷയമാകുന്നില്ല. അനുമിതിജ്ഞാനം അഗ്നിയെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുത്തുന്നില്ല. അന്തഃകരണവൃത്തി അഗ്നിവരെ പോകുന്നുമില്ല, അഗ്നി നേത്രത്തിന് വിഷയമാകുന്നുമില്ല. അന്തഃകരണത്തിലുണ്ടായ വൃത്തി പ്രമേയമായ അഗ്നിയിലുള്ള അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റുന്നില്ല. അനുമാനജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം അന്തഃകരണത്തിലുള്ള അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് പ്രമാതാവിൽ (ജ്ഞാനമുണ്ടാവാൻ ശ്രമിച്ചയാളിൽ) അഗ്നിയുടെ അപരോക്ഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. പ്രമാതാവിലുണ്ടായ വൃത്തിയും വിഷയത്തിലുണ്ടാകുന്ന വൃത്തിയും രണ്ടും ഒന്നായാലേ 'ഇതു കുടം' എന്നപോലെ 'ഇത് അഗ്നി' എന്ന സാക്ഷാത്കാരം ഉണ്ടാകുന്നുള്ളൂ. അതുപോലെ രജ്ജുസർപ്പസ്ഥലത്തിലും ഇതു സർപ്പം എന്നു പറഞ്ഞുകേട്ട ഉടനെ പ്രമാതാവിലുള്ള അജ്ഞാനം മാറാമെങ്കിലും സർപ്പവിഷയമായ അജ്ഞ

ാനം മാറുന്നതിന് ഭ്രമമുണ്ടായ വ്യക്തിയുടെയും നേത്രഗതമായ വൃത്തിയുടെയും സംയോഗം പ്രമേയത്തിലുണ്ടാവണം. ഉണ്ടായാൽ അതേ സമയം അപരോക്ഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാകും. ഇതു സർപ്പമല്ല, കയറാകുന്നു എന്ന സ്വാനുഭവം സർപ്പത്തെ വിഴുങ്ങിക്കളയും. പ്രമാതൃഗതമായ ദോഷം മാറിയാൽമാത്രം പോര, പ്രമേയത്തിലുള്ള ആവരണവും മാറണം. അപ്പോൾ സാക്ഷാത്കാരം ഉണ്ടാകുന്നു. ഇവിടെ അഗ്നി മുതലായ പ്രമേയത്തിലുള്ള അജ്ഞാനത്തെ അനുമാനയുക്തികൊണ്ട് നശിപ്പിക്കുവാൻ സാധ്യമാകുന്നില്ല. അനുമാനജന്യമായ ജ്ഞാനം പ്രമാതാവിന്റെ അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നു, അഗ്നിയുടെ അസത്വത്തെ -അഗ്നി ഇല്ലാ എന്നതിനെ മാറ്റുന്നു, അഗ്നി ഉണ്ട് എന്ന പരോക്ഷമായ ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നു. അഗ്നി ഉണ്ട് എന്ന് മാത്രം ഉറച്ച ജ്ഞാനമുണ്ടായി. ഇതിനെ അസത്വാപാദകം എന്ന ആവരണത്തിന്റെ നാശത്തിലുണ്ടായ പരോക്ഷജ്ഞാനം എന്നു പറയുന്നു. അനുമിതിജ്ഞാനംകൊണ്ട് 'അഗ്നി ഇല്ല' എന്ന അസത്വാപാദകത്തെ മാത്രം മാറ്റാൻ കഴിയും. അതല്ലാതെ അഗ്നിയുടെ സാക്ഷാത്കാരം ഉണ്ടാവില്ല. 'അഗ്നി ഉണ്ട്' എന്നതുപോലെ ആത്മാവുണ്ട് എന്നു മാത്രമേ അനുമാനം സിദ്ധം ചെയ്യുകയുള്ളൂ. അതിനെ പരോക്ഷാത്മജ്ഞാനം എന്നു പറയുന്നു. ഇന്നത്തെ ഒരുകൂട്ടം ജ്ഞാനികൾ മുക്കിലും വക്കിലും മാളികകളിലും അത്യുച്ചഭാഷണങ്ങളിൽക്കൂടി ജ്ഞാനവിളമ്പരം ചെയ്യുന്നത് നാം കാണുകയും കേൾക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അത് ആത്മാവിന്റെ അസ്തിത്വത്തെ സിദ്ധംചെയ്യുവാനും ആസ്തിക്യബുദ്ധി ഉണ്ടാക്കാനും ഒരുസമയം പര്യാപ്തമാകാമെങ്കിലും സ്വാനുഭാവത്തിന്റെ അണുമാത്രം പോലും, ഗന്ധംപോലും അവിടെ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അപരോക്ഷാനുഭവത്തിന് വിഷയത്തിലുള്ള അഭാനാപാദകം എന്ന ആവരണം നശിക്കണം. അതിനുവേണ്ടി യുക്തിയുമായി നടന്നാൽപ്പോരാ, അനുഭവമില്ലാത്ത വെറും യുക്തിവാദികളെ കൊമ്പും വാലുമില്ലാത്ത കാളകൾ എന്ന് ശങ്കരാചാര്യർ മുദ്രയടിച്ചു തള്ളിവിട്ടു. അഭാനാപാദകം എന്ന ആവരണം മാറുന്നതിന് വൃത്തിജ്ഞാനം അത്യന്താപേക്ഷിത

മാണ്. വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം ആത്മവിഷയകമായ അജ്ഞാനത്തിന്റെ അഭാനാപാദകം എന്ന ആവരണത്തെ മാറ്റുന്നുണ്ട്. ഈ വിഷയമാണ് നാലാംപദ്യത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. യുക്തികൊണ്ട് അസത്വം മാറിയാലും അഭാനം മാറുന്നില്ല, സ്വാനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. എങ്ങനെ അഭാനാവസ്ഥ മാറും, സ്വാനുഭവം ഉണ്ടാവും എന്നതാണ് നാം അറിയേണ്ടത്. യുക്തിഗമ്യമല്ലാത്ത ആത്മാനുഭൂതിയുണ്ടാകുന്നതിന് അനുഭവികളായ ഗുരുക്കന്മാരെ സമീപിക്കണമെന്ന് യാജ്ഞവൽക്യമഹർഷി പറയുന്നുണ്ട്. "അനതിപ്രശ്ന്യാം ദേവതാം മാതിപ്രാക്ഷീഃ" യുക്തിവിഷയമല്ലാത്ത ആത്മജ്ഞാനം അനുഭവംകൊണ്ട് അറിയണം. യുക്തികളിൽക്കൂടി അത് അറിയാൻ സാധ്യമല്ല. ആത്മോപദേശശതകത്തിൽ 'അനുമിതികൊണ്ടറിവീലാ' എന്നു ഗുരുപാദങ്ങളും പറയുന്നുണ്ട്.

ശ്രീഹർഷൻ ഖണ്ഡനത്തിലും - 'ഉപനിഷദർത്ഥശ്രദ്ധയാ അദ്ധ്യാത്മം ജിജ്ഞാസമാനഃ' - ഉപനിഷദ്ജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനംകൊണ്ട് സ്വാനുഭവാനന്ദപ്രാപ്തിയും, അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും ഉണ്ടാക്കണം എന്നു പറയുന്നു. ഇത്രയും ചിന്തിച്ചതിൽനിന്നും യുക്തികൊണ്ട് സ്വാനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നില്ല എന്നതു സിദ്ധമായി.

സർപ്പാദ്ധ്യാസത്തിൽ അന്യോന്യാദ്ധ്യാസം ഉള്ളതുപോലെ അഹമദ്ധ്യാസത്തിലും അന്യോന്യാദ്ധ്യാസം ഉണ്ട്.

മൂലാജ്ഞാനം-പ്രപഞ്ചത്തിന് അധിഷ്ഠാനമായ ആത്മാവിൽ ആദ്യം കൽപിച്ചതായ അജ്ഞാനം തൂലാജ്ഞാനം - ജീവാത്മാവിൽ കൽപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന അജ്ഞാനം. ഇതിനെ കാര്യാജ്ഞാനം എന്നും പറയും. അഹമദ്ധ്യാസത്തിനു ജന്മാന്തരസംസ്കാരം കാരണമാകുന്നു. കഴിഞ്ഞ ജന്മത്തിലും ഞാൻ ഉണ്ടായിരുന്നു എന്ന അനുഭവത്തെ ഈ ജന്മത്തിൽ സ്മരിക്കാം. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഈ ജന്മത്തിലുള്ള അഹമദ്ധ്യാസം കാര്യാദ്ധ്യാസമാകുന്നു. മൂലാജ്ഞാനത്തിന്റെ അദ്ധ്യാസത്തോടുകൂടിയ ചൈതന്യാത്മാവിൽ അഹംവൃത്തിയോടുകൂടിയ അന്തഃകരണം അദ്ധ്യസിച്ചു. അദ്ധ്യസ്തമായ അഹങ്കാരത്തിൽ വീണ്ടും മൂലാജ്ഞാനത്തോടുകൂടിയ

ചൈതന്യം അദ്ധ്യസിച്ചു, ഇങ്ങനെ അന്യോന്യാദ്ധ്യാസം ഉണ്ടായി. ഈ അഹമദ്ധ്യാസത്തെ വേദാന്തം 'ഗ്രന്ഥി' എന്നു പറയുന്നു. മൂലാജ്ഞാനാദ്ധ്യാസത്തിന് സംസ്കാരമോ സാദൃശ്യജ്ഞാനമോ വേദാന്തം സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. പ്രയോജനം ഇല്ലാത്തതിനാൽ ഇവിടെ വേറൊരു അജ്ഞാനത്തെയും സ്വീകരിക്കേണ്ടിവരുന്നില്ല. മൂലാജ്ഞാനം, അജ്ഞാനാദ്ധ്യാസത്തിനും അഹങ്കാരാദ്ധ്യാസത്തിനും സ്വയം കാരണമാകയാൽ ഈ അജ്ഞാനാദ്ധ്യാസത്തെ 'അനാദി' എന്നു പറയുന്നു.

ജഡവും ചേതനവും ജ്ഞാനവും അജ്ഞാനവും പരസ്പരവിരുദ്ധസ്വഭാവം ഉള്ളവയായതുകൊണ്ട് അന്യോന്യം ചേരാത്താണ് എങ്കിലും, ആദ്ധ്യാസികസംബന്ധത്തിൽ ചേർന്നിരിക്കുകയാണ് എന്നത് മുമ്പേ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. തുളസീദാസും 'ജഡചേതനഹീ ഗ്രന്ഥീപഡ് ഗയി ജദപിമൃഷാഛൂടത് കഠിനായീ' അഹമദ്ധ്യാസം മിഥ്യയാണ് എങ്കിലും ഈ ഗ്രന്ഥിയുടെ മിഥ്യാബന്ധത്തെ വേർപെടുത്തുക എന്നത് അതികഠിനമായ കാര്യമാണെന്നു പറയുന്നു. ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുക എന്നത് ആശ്ചര്യകരമാകുന്നു എന്ന് ഉപനിഷത്തും ഗീതയും പറയുന്നു. അദ്ധ്യാസനിവൃത്തി എങ്ങനെ ഉണ്ടാകും. 'അഹം' എന്നത് ഈ മിഥ്യാബന്ധത്തിൽനിന്നും എങ്ങനെ മുക്തമാകാം? ഇതാണ് നാലാംപദ്യം വിശദമാക്കുന്നത്.

ഉപനിഷത്തിൽ 'തേഹ സമിത്പാണയോ ഭഗവന്തം', 'സോഹം ഭഗവഃ ശോചാമി' 'ആചാര്യവാൻ പുരുഷോവേദ' ജ്ഞാന പ്രാപ്തിക്കായി ശിഷ്യൻ സേവാഭാവത്തോടുകൂടി ഗുരുവിനെ പ്രാപിക്കണം, ശോക മോഹ നിവൃത്തിക്കായി ഗുരുവിൽനിന്നും ആത്മജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കണം, ഗുരുവിന്റെ സഹായത്തോടെ ശിഷ്യൻ ജ്ഞാനം പ്രാപിക്കുന്നു എന്നിങ്ങനെ പറയുന്നുണ്ട്. ജ്ഞാനപ്രാപ്തിക്ക് ഗുരൂപദേശം, ശ്രവണം അത്യന്താപേക്ഷിതമാകുന്നു. ശ്രവണം ഉണ്ടായതുകൊണ്ടുമാത്രം ബന്ധനിവൃത്തിയും മുക്തിയും ഉണ്ടാകുന്നുമില്ല. ഉപദേശംകൊണ്ടുമാത്രം ആരും ബന്ധമുക്തരായി കാണപ്പെടുന്നില്ല. പ്രതിബന്ധങ്ങൾ ഉണ്ടായിരിക്കുന്നതുവരെ ശ്രവണം മുതലായ സാധന

കൾ ജ്ഞാനജനകങ്ങളായി കാണപ്പെടുന്നില്ല എങ്കിലും അതിന്റെ ജ്ഞാനജനകത്വത്തിന് യാതൊരു കുറവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല.

പ്രതിബന്ധം ഉണ്ടായാൽ അഗ്നി ജ്വലിക്കാതിരിക്കാം. അതുകൊണ്ട് അഗ്നിക്ക് ജ്വലനശക്തി ഇല്ലാ എന്നു പറയാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. പ്രതിബന്ധം മാറിയാൽ വീണ്ടും ജ്വലിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കും. അതുപോലെ ശിഷ്യനിൽ ജ്ഞാനപ്രതിബന്ധകം ഉള്ളതുവരെ ശ്രവണം മുതലായ സാധനകളും ജ്ഞാനജനകമാകാതിരുന്നാലും, അതിന്റെ ജ്ഞാനജനകത്വത്തിന് യാതൊരു ക്ഷതിയും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. കാര്യജനകത്വം അതിലുണ്ട്. പ്രതിബന്ധനിവൃത്തിയിൽ ശ്രവണം അവശ്യം ജ്ഞാനജനകമാകും എന്നതിൽ രണ്ടുപക്ഷമില്ല. ഒരാൾ ജ്ഞാനസാധനകളെ ആയിരം ആവർത്തിക്കുന്നുണ്ട് എങ്കിലും ഫലം കാണപ്പെടുന്നില്ല, എങ്കിൽ അവിടെ പ്രതിബന്ധങ്ങൾ കുടികെട്ടി താമസിക്കുന്നതായി നിശ്ചയിക്കാം. നിർവിഘ്നമായ സാധനയാണ് മുമുക്ഷുവിന് മോക്ഷപ്രദായകം എന്നത് ഇതിൽനിന്ന് മനസ്സിലാക്കാം.

'സർവ്വാപേക്ഷാ ച യജ്ഞാദി ശ്രുതേരശ്വവത്' - ഈ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ ഭാഷ്യകാരർ, ജ്ഞാനഫലമായ മോക്ഷത്തിന് ബ്രഹ്മാത്മൈക്യജ്ഞാനം തന്നെ കാരണം, അവിടെ കർമ്മങ്ങൾ ഹേതുവാകുന്നില്ലെങ്കിലും മോക്ഷഹേതുവായ വൃത്തിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നതിന് ചിത്തം അത്യന്തം വിശുദ്ധമാകണം; വിശുദ്ധിക്കായി നിഷ്കാമകർമ്മയോഗവും ഈശ്വരഭക്തിയും മറ്റും അനുഷ്ഠിക്കപ്പെടണം എന്നതിന് ദൃഷ്ടാന്തം പറയുന്നു-യോഗ്യതയനുസരിച്ച് കുതിരയെ രഥത്തിലും, കാളയെ കലപ്പയിലും ഉപയോഗിക്കാറുണ്ട്. കുതിരയെ കൃഷിയിലും കാളയെ രാജരഥത്തിലും ചേർക്കാറില്ല. അതുപോലെ കർമ്മങ്ങൾക്ക് സാക്ഷാൽ മോക്ഷഹേതുത്വം ഇല്ല. അത് ചിത്തശുദ്ധിക്കും ദോഷങ്ങളെ മാറ്റാനുമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നു. അന്തരംഗസാധനകളായ ശ്രവണാദികൾ ജ്ഞാനസിദ്ധിക്കായും ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നു. യജ്ഞം, ദാനം, തപസ്സ്, ഭക്തി തുടങ്ങിയ ആശ്രമകർമ്മങ്ങൾ ചിത്തശുദ്ധിക്കായി വിനിയോഗിക്കപ്പെടുന്നുവെന്ന് ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നു. ഈ കർമ്മാനുഷ്ഠാനങ്ങളിൽകൂടി പ്രതിബന്ധങ്ങൾ

മാറി തീവ്രമായ ജിജ്ഞാസയുണ്ടായാൽ ശ്രവണം, മനനം മുതലായ അന്തരംഗസാധനകൾ നിർവിഘ്നമാവുകയും, അസംഭാവന മുതലായ ദോഷങ്ങൾ മാറുകയും, മോക്ഷഹേതുവായ വൃത്തിജ്ഞാനം സിദ്ധമാകുകയും ചെയ്യുന്നു. കർമ്മങ്ങൾ ദൂരത്തുനിന്നുകൊണ്ടും ശ്രവണം മുതലായവ സമീപത്തുനിന്നുകൊണ്ടും മുമുക്ഷുവിനെ സഹായിക്കുന്നു. ഇതാണ് കർമ്മങ്ങളുടെയും ജ്ഞാനസാധനകളുടെയും വിവക്തമായ പ്രയോജനം.

ഇവിടെ ഭാമതീകാരൻ പറയുന്നു 'അപി ചതസ്രഃ പ്രതിപത്തയഃ' ബ്രഹ്മണി.... ബ്രഹ്മജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നതിനുള്ള ക്രമീകരണം നാലു വിധത്തിലാണ്. ഒന്നാമത്തേത് 'ശ്രോതവ്യഃ' ഉപനിഷദ്വാക്യങ്ങളുടെ അർത്ഥം ശ്രവിക്കുക. രണ്ടാമത്തേത് 'മന്തവ്യഃ' ശ്രവണം ചെയ്തതിന്റെ വിചാരപൂർവകമായ നിശ്ചയാവസ്ഥ ഉണ്ടാക്കുക. മൂന്നാമത്തേത് 'നിദിദ്ധ്യാസിതവ്യഃ'-മനനത്തിൽനിന്ന് ലഭ്യമായ നിർദോഷമായ ആത്മസ്വരൂപത്തിന്റെ ഒഴിവില്ലാത്ത ധാരാപ്രവാഹമായ -ചിന്താസന്തതിമയിയായ ധ്യാനാവസ്ഥ. നാലാമത്തേത് ദ്രഷ്ടവ്യഃ -സാക്ഷാത്കാരവതീ വൃത്തിരൂപാ- ബ്രഹ്മാകാരവൃത്തിജ്ഞാനത്തിന്റെ അനുഭവാവസാനമായ അവസ്ഥാനം ഈ നാലാമത്തേതിൽ കർമ്മങ്ങളുടെ അപേക്ഷയില്ല. ആ വൃത്തിജ്ഞാനംതന്നെ മോക്ഷഹേതു. അത് അവിദ്യാബന്ധം എന്ന ഗ്രന്ഥിയെ നശിപ്പിക്കുന്നു. 'അഹം'(ഞാൻ) അവിടെ മുക്തിയടയുന്നു.

നിർവിഘ്നമായ ശ്രവണം തന്നെയാകുന്നു മോക്ഷജനകം എന്നത് ഉപനിഷത്ത് സൂചിപ്പിക്കുന്നു. 'ആത്മാ വാരേ ദ്രഷ്ടവ്യഃ' എന്നതിനനന്തരം 'ശ്രോതവ്യഃ' എന്ന ശബ്ദം പ്രയോഗിച്ചതിൽനിന്നും ഇതു മനസ്സിലാക്കാം. ഈ വിഷയം പിന്നീട് വിശദമാക്കാം.

ശ്രീഹർഷനും നൈഷധത്തിൽ പറയുന്നു. 'സംഭവന്തി ഭവിനാം ഹൃദിതേഷാം ശോധനീ ഭവദനു സ്മൃതിധാരാ' - വിവേകത്തോടും ഹൃദയനൈർമല്യത്തോടും ബന്ധം പുലർത്തുന്ന സാധകന്മാർക്ക് ധ്യാനാവസ്ഥയിൽ എല്ലാവിധ മനോമാലിന്യത്തെയും ശുദ്ധീകരിക്കുന്നതും അനുഭവാത്മകവുമായ സ്വാത്മ

ബോധം ഉദിക്കുന്നു. വീടിനെ ശുദ്ധീകരിക്കുന്ന ചൂലിനെ വീടു ശുദ്ധമായതിനുശേഷം ദൂരെ വെയ്ക്കുന്നതുപോലെ ആത്മജ്ഞാനത്തിനുപയോഗിച്ചതായ സാധനകളും ജ്ഞാനോദയത്തിനു ശേഷം ഉപയോഗാനർഹങ്ങളായി മാറിപ്പോകുന്നു.

ഒരു മുമുക്ഷുവിനെ പടിപടിയായി ഉയർത്തുന്ന ജ്ഞാനസാധനകളെ മധുസൂദനസരസ്വതി, വേദാന്തകല്പലതികയിൽ ക്രമീകരിച്ചു കാണിക്കുന്നു. ചിത്തശുദ്ധിയെ ലക്ഷീകരിക്കുന്ന മുമുക്ഷു ഈശ്വരഭക്തി, നിഷ്കാമകർമ്മയോഗം മുതലായവയനുഷ്ഠിക്കണം. അത് നിത്യാനിത്യവസ്തുവിവേകത്തിന് പ്രതിബന്ധകരമായ മനോമാലിന്യത്തെ മാറ്റും. ദൃഢമായ വിവേകം, വിഷയവൈരാഗ്യം എന്ന സാധനയുടെ പ്രതിബന്ധകമായ വിഷയരാഗത്തെ മാറ്റും. വിഷയവൈരാഗ്യം ദൃഢമായാൽ ശമം, ദമം, തിതിക്ഷാ മുതലായ സാധനകളിലുണ്ടാകാവുന്ന വിഘ്നങ്ങൾ മാറും. 'കാമം മുമ്പായ് മുളയ്ക്കും കളമുളകളറുത്ത്' 'മുനിജനസേവയിൽ മൂർത്തി നിർത്തിടേണം' എന്ന് ഗുരുപാദങ്ങളും അരുളുന്നു. വേദാന്തശ്രവണം ചെയ്യാനധികാരിയായ മുമുക്ഷു ഗുരുവിൽ നിന്നും ശ്രവണം ചെയ്യുന്നു. തർക്കശുദ്ധമായ വേദാന്തശ്രവണത്തിൽനിന്നും 'തത്ത്വമസി' തുടങ്ങിയ വേദാന്തവാക്യങ്ങൾക്ക് അദ്വൈതാത്മബോധം ഉണ്ടാക്കാനുള്ള സാമർത്ഥ്യം ഉണ്ട് എന്ന് ഉറപ്പുണ്ടാകുന്നു. പ്രമാണത്തിലുണ്ടാകാവുന്ന അസംഭാവന എന്ന ചിത്തദോഷം നശിക്കുന്നു. പ്രാമാണ്യം ദൃഢമായതിനുശേഷം മനനം വഴി ആത്മാവിലുള്ള സംശയവും അസംഭാവനയും മാറുന്നു. മനനത്തിന്റെ പരിപാകതയിലുണ്ടാവുന്ന നിദിദ്ധ്യാസനം (ധ്യാനം) വഴി ചിത്തദോഷമായ വിപരീതഭാവനം, ദേഹാത്മഭാവം മുതലായവ നശിക്കുന്നു. സംസാരദുഃഖദോഷങ്ങൾക്കുറവിടമായ ചിത്തമാലിന്യം അശേഷം ഇല്ലാതായ ശുദ്ധസത്വപ്രധാനമായ ചിത്തദർപ്പണത്തിൽ ശ്രവണസമ്പന്നമായ തത്ത്വമസി മുതലായ വേദാന്തവാക്യങ്ങളുടെ താല്പര്യം (ജീവബ്രഹ്മൈക്യം) [ബ്രഹ്മാകാരമായ ശുദ്ധബുദ്ധിവൃത്തിയിൽ പ്രതിബിംബിച്ചിരിക്കുന്ന ആഭാസിച്ചിരിക്കുന്ന, ബുദ്ധ്യവഛിന്നമായ (എന്നു മൂന്നുവിധത്തിലും പറയാം). ആത്മജ്ഞാനം]

സ്വയം പ്രകാശമായാൽ അത് സമസ്തസംസാരദുരിതത്തിനും ഹേതുവായ അജ്ഞാനത്തെയും അതിന്റെ കാര്യങ്ങളെയും എന്നെന്നേക്കുമായി ഇല്ലാതാക്കുന്നു.

അജ്ഞാനനിവൃത്തിയിൽ വേദാന്തത്തിനും പ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനത്തിനും സ്വതഃപ്രാമാണ്യം സിദ്ധമാകുന്നു.

പ്രമാണജന്യമായ ബ്രഹ്മാകാരവൃത്തിയിൽ പ്രതിബിംബിച്ചിരിക്കുന്ന ജ്ഞാനം സാക്ഷിജ്ഞാനത്തിൽനിന്നു വിലക്ഷണവും ആത്മാവിന്റെ വിശേഷരൂപമായ പരിപൂർണ്ണാനന്ദാകാരവുമാകയാൽ അവിടെ അജ്ഞാനത്തിന്റെ ആത്യന്തികനിവൃത്തിയും മോക്ഷസുഖവും ഉണ്ടായി. അതിനെ അജ്ഞാനനിവൃത്തിരൂപമായ ആത്മസ്വരൂപം എന്നു പറയുന്നു. ഈ വിഷയം വിശദമാക്കുന്നതിന് നാലാംപദ്യം ആരംഭിക്കുന്നു.

**വൃത്തിസ്ഥമാമറിവിൽ വിശ്വവുമില്ലതിന്റെ**
**വിത്താമവിദ്യയതുമില്ല വിളക്കുവന്നാൽ**
**അദ്ദിക്കിലെങ്ങുമിരുളില്ലുടനങ്ങു വർത്തി**
**വിട്ടാൽ വിളക്കുപൊലിയുന്നിരുളും വരുന്നു** 4

വൃത്തിസ്ഥമാം അറിവിൽ - വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ ബ്രഹ്മാകാരവൃത്തിയിൽ, പൂർണ്ണാനന്ദരൂപത്തിൽ പ്രതിബിംബിച്ചിരിക്കുന്ന അറിവിൽ - പൂർണ്ണബോധാത്മാവിൽ വിശ്വവും ജീവാത്മാവും - ജഗത്തും ഇല്ല, ബാധിച്ചുപോയി. (ഇല്ലാതായതുപോലെയായി) അതിന്റെ ജീവനും ജഗത്തിനും, വിത്താം - കാരണമായ അവിദ്യയതും- അജ്ഞാനവും, ജീവ-ഈശ്വര ജഗദ്ഭേദത്തിനു കാരണമായ മൂലാജ്ഞാനവും ഇല്ല, ബാധിതമായി. ഇവിടെ അർഥക്രമം സ്വീകരിക്കണം. ജ്ഞാനോദയസമകാലത്തിൽ മൂലാജ്ഞാനം ആദ്യം ഇല്ലാതാകുന്നു. അതോടുകൂടെ അതിന്റെ കാര്യങ്ങളായ ജീവനും ജഗത്തും ബാധിച്ചുപോകുന്നു. അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുന്ന വൃത്തിജ്ഞാനം അതിന്റെ കാര്യമായ ദ്വൈതേന്ദ്രജാലത്തെ മാറ്റുമ്പോൾ അജ്ഞാനത്തിന്റെ കാര്യമായ വൃത്തിയും മാറിപ്പോകുന്നുണ്ട്. അവിടെ എന്ത് ശേഷിക്കുന്നു? ശൂന്യമോ? അല്ല, വൃത്തിയിൽ പ്രതിബിംബിച്ചിരിക്കുന്ന

വിശേഷജ്ഞാനം സ്വതഃപ്രകാശമായവശേഷിക്കുന്നു. സ്വപ്രകാശതയുള്ളതുകൊണ്ട് സ്വസംവേദ്യതയും പുരുഷാർത്ഥസിദ്ധിയും ഉണ്ടായി. (അവേദ്യമായ സുഖം പുരുഷാർത്ഥഫലമാകുന്നില്ല). ഇത് ഗീതയിൽ പറയുന്ന സ്ഥിതപ്രജ്ഞന്റെ സമാധ്യവസ്ഥയാകുന്നു. ഈ വിഷയം അനന്തരഗ്രന്ഥത്തിൽ വിശദമാക്കാം. ഇതാകുന്നു ഇന്നുവരെ അനുഷ്ഠിച്ചുതീർത്ത സാധനകളുടെ പരിപക്വമായ ഫലം. ജീവാത്മാവ് സംസാരദുരിതമായ ജനനമരണക്ലേശങ്ങളിൽനിന്നും കരയേറി. 'അഹം സച്ചിദമൃത് എന്നു തെളിഞ്ഞു ധീരനായി' ഈ അദ്വൈതസമാധ്യവസ്ഥയെ ഭാവപുഷ്ടിയോടുകൂടി സുബ്രഹ്മണ്യസ്തുതിയിൽ ഗ്രന്ഥകാരൻ തന്നെ പ്രതിഫലിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്.

'ഞാനും നീയും ഞെരുക്കെക്കലരുവതിന്നരുൾത്തന്മയാം നിന്നരുൾതാർ തേനുൾതൂകുന്ന മുത്തുക്കുടം അടിയനടക്കീടും'

'സത്തും ചിത്തും കലർത്തി ശരവണഭവനീ ഞാനുമായിട്ടൊരുന്നാൾ മുത്തും മുത്തുണ്ടിരിപ്പാൻ'

മൗനപൂന്തേനൊഴുക്കേ, മതിയമൃതോലിയെ, മന്ദനാമെൻ-മനജ്ഞാനക്കണ്ണാടിയെ നിന്തിരുവടിയടിയൻ തീ പൊറുത്തീട വേണം. ഇവിടെ അലൗകികമായ രസപുഷ്ടിയോടെ, പരാഭക്തിയിൽനിന്നുമഭിന്നമായ അദ്വൈതജ്ഞാനനിഷ്ഠയെ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്.

അടുത്തതിൽ ജ്ഞാനാനന്ദനിഷ്ഠയിൽ അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും മറ്റുമുണ്ടാകുന്നു എന്നത് ദൃഷ്ടാന്തം വഴി വിശദമാകുന്നു.

'വിളക്കുവന്നാൽ അദ്ദിക്കിലെങ്ങുമിരുളില്ല'- ഇരുളിനെ മാറ്റുക എന്നതും പദാർത്ഥത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കുക എന്നതും പ്രദീപത്തിന്റെ സ്വഭാവം ആകുന്നു. ജ്ഞാനത്തിന് അർത്ഥപ്രകാശത്വവും സ്വയംപ്രകാശത്വവും സ്വതഃസിദ്ധമാകുന്നു. അർത്ഥമില്ലാത്തപ്പോഴും സ്വയംപ്രകാശത്വം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. വിളക്കുവന്നാൽ ആ ദിക്കിൽ, അവിടെ എങ്ങും, ഇരുൾ- ആവരണാത്മകമായ തമസ്സ് - ഇല്ലാതാകുന്നു. തമസ്സിന്റെ വിരോധിയാണ് പ്രകാശം. അതുപോലെ ജ്ഞാനോദയസമകാലത്തിൽ അജ്ഞാനാ

ന്ധകാരവും മാറുന്നു. അവിടെ അർത്ഥങ്ങൾ ഇല്ലെന്നിരിക്കിലും ജ്ഞാനത്തിനു സ്വതഃപ്രകാശത്വം ഉണ്ട്. 'സ്വനവുമടങ്ങുമിടം സ്വയംപ്രകാശം' എന്ന് ഗുരുദേവൻ. ഇത് സമാധിയിൽ ഇരിക്കുന്ന സ്ഥിതപ്രജ്ഞന്റെ ലക്ഷണമാകുന്നു. ഈ അവസ്ഥയെപ്പറ്റി യോഗ ദർശനം-'തദാ ദ്രഷ്ടുഃ സ്വരൂപേ അവസ്ഥാനം' - ചിത്തവൃത്തി കളുടെ ബുദ്ധിപൂർവ്വകമായ നിരോധാവസ്ഥയിൽ യോഗി സ്വാത്മ ജ്യോതിസ്സായി നിലനിൽക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നു.

ഗീതയിലും 'യഥാദീപോ', 'പ്രജഹാതി യദാകാമാൻ' - കാറ്റില്ലാത്തയിടത്തുള്ള ദീപംപോലെയും അലയില്ലാത്ത സമു ദ്രംപോലെയും രാഗ ദ്വേഷം മുതലായ ചിത്തവൃത്തികളുടെ നിരോധാവസ്ഥയിൽ യോഗി സ്വരൂപസ്ഥിതനായിരിക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നു.

തുടർന്ന് അതേ ജ്ഞാനിക്കുണ്ടാകുന്ന വ്യുത്ഥാനാവസ്ഥയെ പറയുന്നു, 'ഉടനങ്ങു വർത്തി വിട്ടാൽ വിളക്ക് പൊലിയുന്നു ഇരുളും വരുന്നു' 'ഉടൻ', 'അങ്ങ്' എന്നീ പദങ്ങൾക്ക് സമാധ്യവ സ്ഥയോടു സംബന്ധമില്ല ഉണ്ടാവുകയില്ല. ദേശകാലങ്ങളെ അതി ക്രമിച്ചിരിക്കുന്ന ബോധാവസ്ഥയിൽ (സമാധിയിൽ) ദേശകാല നിർദ്ദേശം ഉണ്ടാവുകയില്ല. വ്യുത്ഥാനാവസ്ഥയെ ലക്ഷീകരിച്ചു കൊണ്ട് ദേശകാലനിർദ്ദേശം ചെയ്യുകയാണ് ഇവിടെ.'ഉടനങ്ങ്' - സമാധിയിൽ നിന്നും വ്യുത്ഥാനം ഉണ്ടാകുമ്പോൾ എന്ന്- എരി യുന്ന വിളക്ക് വർത്തിയെ(തിരിയെ) ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ടു തന്നെയേ എരിയുന്നുള്ളൂ. ആശ്രയം (ഉപാധി) ഉണ്ടായാൽ മാത്രമേ അഗ്നി വ്യക്തീഭവിക്കുന്നുള്ളൂ. അവിടെ വിശേഷരൂപ ത്തിൽ അർത്ഥക്രിയാശക്തിയുണ്ടാകുന്നു. ആ തിരിയിൽനിന്നും അഗ്നി മാറിയാൽ -വർത്തി വിട്ടാൽ അഗ്നിക്ക് അർത്ഥപ്രകാശത്വം ഇല്ലാതാകുന്നുണ്ട്. 'ഇരുളും വരുന്നു' തമസ്സും വരുന്നു. 'ഉം' എന്നത് തമസ്സിന്റെ കാര്യവിശേഷവും വരുന്നുണ്ട് എന്നുകാ ണിക്കുന്നു. അതുപോലെ വൃത്തിസ്ഥമായ സ്വയംപ്രകാശാത്മാ വിനും വൃത്തിക്കും വേർപാടുണ്ടായാൽ (വൃത്തി വിലയിച്ചുപോ യാൽ) 'ഉടനങ്ങു' വീണ്ടും ആ സമാധ്യവസ്ഥ മാറുന്നു. അവിടെ അവിദ്യയും അതിന്റെ കാര്യവിശേഷമായ വ്യുത്ഥാനാവസ്ഥയും

ഉണ്ടാകുന്നു. ഇതിനെ ഗീതയിൽ സമാധിസ്ഥിതന്റെ രണ്ടാമത്തെ വ്യുത്ഥാനാവസ്ഥ എന്നുപറയുന്നു.

ഇവിടെ വിരോധാഭാസം തോന്നാം. ജ്ഞാനിയുടെ അവിദ്യ നശിച്ച് അതിന്റെ കാര്യങ്ങളും ഇല്ലാതായി എന്ന് ആദ്യം പറഞ്ഞു, രണ്ടാമതായി അതു വീണ്ടും വരുന്നു എന്നും പറയുന്നു. അതിനു സമാധാനം അടുത്ത പദ്യത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. അവിടെനിന്നും വിശദമായി മനസ്സിലാക്കാം. ഈ രണ്ടാമത്തെ അവസ്ഥയെ ശാസ്ത്രം ബാധിതാനുവൃത്തി എന്നു പറയുന്നു.

കാര്യനാശം രണ്ട് പ്രകാരത്തിലുണ്ടാകുന്നുണ്ട്. കാരണം (ഉപാദാനം) നശിക്കുന്നതോടുകൂടി കാര്യം സ്വതേ നശിച്ചുപോകുന്നു. നൂലില്ലാതായാൽ വസ്ത്രം സ്വതേയില്ലാതാകുന്നു. വേറൊരു പ്രകാരത്തിലും കാര്യനാശം ഉണ്ടാകുന്നുണ്ട്. കാരണമുണ്ടായിരുന്നാലും അതിന് പ്രതിബന്ധകമുണ്ടായാൽ കാര്യമില്ലാതാകുന്നു. അഗ്നിയുടെ ജ്വലനത്തിൽ പ്രതിബന്ധകം വന്നാൽ അഗ്നിയുണ്ട് എങ്കിലും ജ്വലനകാര്യം കാണപ്പെടുന്നില്ല. അതുപോലെ അവിദ്യാനിവൃത്തിയും കാര്യത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നു.ഈ വിഷയം ജീവന്മുക്തിയെപ്പറ്റി പറയുന്ന പദ്യങ്ങളിൽനിന്നും മനസിലാക്കാം.

എന്താണ് വൃത്തി? വൃത്തിസ്ഥമായ അറിവ് എന്നിടത്ത് വൃത്തി പദംകൊണ്ട് എന്താണ് നാം മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്? ആത്മജ്ഞാനം എങ്ങനെയുണ്ടാകുന്നു എന്നതിനുമുമ്പായി ഒരു പദാർത്ഥത്തിന്റെ ജ്ഞാനം എങ്ങനെയുണ്ടാകുന്നു ഇതാണ് നാം അറിയേണ്ടത്. അറിയുന്നയാൾ, അറിയപ്പെടുന്ന പദാർത്ഥം, അറിയാനുള്ള ഉപകരണം, അറിവ്, ഇങ്ങനെ ഒരേ ചൈതന്യത്തെ ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൽ നാലായി വിഭജിച്ചു മനസ്സിലാക്കുന്നു. അറിയുന്നയാൾ - ഞാൻ അന്തഃകരണത്തിന്റെ അഹംവൃത്തിയിൽ പ്രതിബിംബിച്ചിരിക്കുന്ന ചൈതന്യം, അതിൽ ജഡചേതനങ്ങളുടെ അന്യോന്യാധ്യാസമുണ്ട്. അതിനെ ഞാൻ എന്നും ജ്ഞാതാവ്, പ്രമാതാവ് എന്നും പറയുന്നു. ഞാൻ ഇല്ലാതെ ഒരു വസ്തുജ്ഞാനവും വ്യവഹാരത്തിൽ ഉണ്ടാകില്ല.

**പ്രമാണം** - അന്തഃകരണത്തിന്റെ പരിണാമവിശേഷത്തെ

വൃത്തിയെന്നു പറയുന്നു. ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സഹായമുണ്ടെങ്കിലും ഇല്ലെങ്കിലും അന്തഃകരണം വിഷയാകാരത്തിൽ പരിണമിക്കുന്നുണ്ട്. വിഷയവും അന്തഃകരണവും അവിദ്യാകാര്യമാകയാൽ അന്തഃകരണത്തിന് വിഷയസാദൃശ്യമുണ്ടാകാം, വിഷയരൂപത്തിൽ അത് പരിണമിക്കാം. അതുകൊണ്ടു തന്നെ അന്തഃകരണ നിരോധത്തിന് വിഷയനിരോധം അത്യാവശ്യമാകുന്നു.

ചിലർ രൂപം മുതലായത് നേത്രം മുതലായ ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽ സ്വയം പ്രതിബിംബിക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നു. അവരുടെ അഭിപ്രായപ്രകാരം അന്തഃകരണവൃത്തി വിഷയപദാർത്ഥംവരെ പരിണമിച്ചു പോകുന്നില്ല. അപ്പോൾ ദൂരത്തിൽ നിന്നും ശബ്ദം കേൾക്കുന്നു എന്ന് എങ്ങനെ പറയാം? ശബ്ദം കാതിനുള്ളിൽ വന്നു കേൾക്കുമ്പോൾ അതിന് ദൂരം പറയാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. അനുഭവത്തിൽ ശബ്ദം ദൂരെ നിന്നുവരുന്നു എന്നു പറയാറുണ്ട്. ഇതിന് അവർ സമാധാനം പറയേണ്ടിവരും. ശങ്കരാചാര്യരുടെയും മറ്റും മതപ്രകാരം വിഷയംവരെ അന്തഃകരണവൃത്തി വ്യാപിക്കുന്നു, വെളിയിൽ പോകുന്നു. പ്രകാശഗതി പോലെ ഉടനുടൻ അന്തഃകരണവൃത്തി പദാർത്ഥങ്ങളോടടുക്കുന്നു.

മനസ്സിന്റെ വിഷയാകാരത്തിലുള്ള പരിണാമത്തെയാണ് വൃത്തി എന്നു പറയുന്നത്. മനസ്സിൽ ചൈതന്യാഭാസം ഉള്ളതുകൊണ്ട് വൃത്തിയിലും ആഭാസം ഉണ്ടാകുന്നു. ദർപ്പണത്തിലുണ്ടായ സൂര്യാഭാസം ചുമരിലും ആഭാസിക്കുന്നുണ്ട്. ആ വൃത്തിയിലുള്ള ആഭാസം (ആഭാസത്തോടുകൂടിയ വൃത്തി) പദാർത്ഥത്തെ വ്യാപിക്കുന്നതോടുകൂടി വിഷയത്തിലുള്ള അജ്ഞാനം മാറുന്നു. കുടമുണ്ട്, പദാർത്ഥമുണ്ട് എന്ന സാമാന്യ ജ്ഞാനം എനിക്ക് - പ്രമാതാവിന് ഉണ്ടായി എങ്കിലും വിശേഷ രീതിയിൽ പദാർത്ഥത്തിന്റെ ജ്ഞാനം ഉണ്ടായില്ല. വിശേഷരീതിയിൽ അനുഭവമുണ്ടാകുന്നതിന് ഞാൻ (ചിദാഭാസൻ) കുടത്തെ സമീപിക്കണം. കുടത്തിലുള്ള (വിഷയത്തിലുള്ള) ചൈതന്യവും ചിദാഭാസന്റെ ചൈതന്യവും ഒന്നായിത്തീരുമ്പോൾ വിശേഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നു. അന്തഃകരണവൃത്തിയിലുള്ള ആഭാസചൈതന്യം കുടത്തിന്റെ അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റിയ

ഉടനെ സ്വയം അത് വിലയിച്ചു എങ്കിലും കുടം (പദാർത്ഥം) ജഡമാകയാൽ അത് സ്വയം പ്രകാശിക്കുന്നില്ല. അതിനെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതിനായി ചിദാഭാസന്റെ ആവശ്യകത ഉണ്ടാകുന്നു. ഇതിനെയാണ് ഫലവ്യാപ്തി എന്നു പറയുന്നത്. അന്തഃകരണത്തിന്റെ വൃത്തി പദാർത്ഥത്തിലുള്ളതായ അജ്ഞാനാവരണത്തെ മാറ്റുന്നു. ഈ പ്രക്രിയയെ വൃത്തിവ്യാപ്തി എന്നു പറയുന്നു. പദാർത്ഥങ്ങളിലുള്ള ചൈതന്യത്തെ മൂലാജ്ഞാനം ആവരണം ചെയ്തിരിക്കുന്നു (മറച്ചിരിക്കുന്നു). ആ അജ്ഞാനത്തെ അവസ്ഥാജ്ഞാനം എന്നു പറയുന്നു. ഇവിടെ ഉണ്ടാകുന്ന ഫലത്തെയാണ് പ്രമിതി - വിഷയഗതമായ അഭിവ്യക്തിക്കു യോഗ്യമായ ചൈതന്യം - എന്നു പറയുന്നത്. വിഷയാവച്ഛിന്നമായ ചൈതന്യത്തെയാണ് പ്രമേയം എന്നു പറയുന്നത്. സാധാരണക്കാർ വിഷയത്തെത്തന്നെ പ്രമേയം എന്നു മാനിച്ചിരിക്കുന്നു. പദാർത്ഥത്തിൽ അജ്ഞാനാവരണം ഉണ്ടാകുന്നതുകൊണ്ടാണ് അവിടെ ഈ ജ്ഞാനപ്രക്രിയയുടെ ആവശ്യം ഉണ്ടായത്. ഈ പ്രക്രിയയിൽ നിന്നും 'ജ്ഞാതോ ഘടഃ' എനിക്ക് - ചിദാഭാസന് കുടത്തിന്റെ വ്യക്തമായ ജ്ഞാനം ഉണ്ടായി, അജ്ഞാനം മാറി എന്ന ഫലം ഉണ്ടാകുന്നു. ഇതാകുന്നു അറിഞ്ഞും അറിയാതെയും നാം ഉപയോഗിച്ചുവരുന്ന ജ്ഞാനപ്രക്രിയ.

ഏകദേശം ഇതുപോലയാണ് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്ന പ്രക്രിയയും. ഇവിടെ ഒരു സംശയം തോന്നാം. അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കാനായിട്ടാണല്ലോ ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നത്. കുടത്തിന്റെ ജ്ഞാനം ഉണ്ടായപ്പോൾത്തന്നെ അജ്ഞാനം നശിച്ചുപോയി. ഒരേ ഒരു അജ്ഞാനത്തെയാണ് ശാസ്ത്രവും പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. അത് കുടത്തിന്റെ ജ്ഞാനത്തിൽ നശിക്കുകയും ചെയ്തു. അപ്പോൾ ജീവന് എന്തുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഒരു അജ്ഞാനം നശിക്കുന്നുവെങ്കിലും അജ്ഞാനികൾ എന്തുകൊണ്ട് അതേസമയം മുക്തന്മാർ ആകുന്നില്ല എന്നു സംശയിക്കരുത്.

തത്ത്വമസി തുടങ്ങിയ വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ യഥാർത്ഥ ജ്ഞാനത്തിൽനിന്നും ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന് കാരണമായ

അജ്ഞാനം നശിക്കുന്നു. ആ പ്രമാണജ്ഞാനത്തിനു വീണ്ടും നാശം ഉണ്ടാകുന്നുമില്ല. ഇതാണ് നാം അറിയേണ്ടത്. സിദ്ധാന്ത ബിന്ദു, അദ്വൈതസിദ്ധി മുതലായ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ വേറൊരു രീതി യിൽ സമാധാനം പറയുന്നുണ്ട്. 'യാവന്തി ജ്ഞാനാനി താവന്തി അജ്ഞാനാനി' എത്ര പദാർത്ഥജ്ഞാനമുണ്ടോ അത്രയും അജ്ഞാനങ്ങളും ഉണ്ട്. ഒരു പദാർത്ഥത്തിന്റെ അജ്ഞാനം മാറി യാൽ ആ പദാർത്ഥം മാത്രമേ അനുഭവപ്പെടുന്നുള്ളൂ. ഈ അജ്ഞാനവിഭാഗത്തെയാണ് 'അവസ്ഥാ അജ്ഞാനം' എന്നു പറയുന്നത്.

കുടത്തിന്റെ അജ്ഞാനം നശിച്ചതുകൊണ്ട് മോക്ഷം ഉണ്ടാ കുന്നില്ല എങ്കിൽ, ബ്രഹ്മവിഷയകമായ അജ്ഞാനം നശിക്കുന്ന തുകൊണ്ടും ആ ജീവന് മുക്തി ഉണ്ടാകുകയില്ല, കാരണം രണ്ടും ഒരു അജ്ഞാനമാണല്ലോ എന്നും സംശയിക്കരുത്.

മണി, മന്ത്രം മുതലായതിന്റെ പ്രതിബന്ധം ഉണ്ടായാൽ അഗ്നി യുടെ ദാഹകത്വം ഇല്ലാതായതുപോലെ കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. ദാഹ കത്വത്തിനു ആവരണം ഉണ്ടായി. വൃത്തിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകാത്ത തുവരെ, വിഷയപദാർത്ഥം ഉണ്ടെങ്കിലും അജ്ഞാനം അതിനെ ഇല്ലാത്തതുപോലെ ആക്കിത്തീർക്കുന്നുണ്ട് അതിനെ ആവരണാ വസ്ഥ എന്നു പറയുന്നു. അവിടെ കുടം ഭാസിക്കുന്നില്ല. വൃത്തി ജ്ഞാനം ഉണ്ടായാൽ കുടത്തിന്റെ അജ്ഞാനവും അഗ്നിയുടെ ദാഹകത്വംപോലെ അമർന്നുപോകുന്നു (ഇല്ലാത്തതുപോലെ ആയിത്തീരുന്നു). അവിടെ അജ്ഞാനം ആവരണം ഉണ്ടാക്കാൻ കഴിയാത്തതായി, എങ്കിലും നശിച്ചിട്ടില്ല. പ്രതിബന്ധകാവസ്ഥ യിൽ അഗ്നിയുടെ അമർന്ന ശക്തിപോലെ, കുടജ്ഞാനത്തിൽ അമർന്നതായ അജ്ഞാനവും ഉണ്ട്, നശിച്ചിട്ടില്ല. അതുകൊണ്ട് ആരും മുക്തരാവുന്നില്ല. ഈ അജ്ഞാനത്തെയാണ് അഭിഭൂതാ ജ്ഞാനം എന്നു പറയുന്നത്. ഇതുപോലെ കുടത്തിന്റെ ജ്ഞാനം ഉണ്ടായ മറ്റുള്ളവർക്കും എന്തുകൊണ്ട് ജ്ഞാനവും മുക്തിയും ഉണ്ടാകുന്നില്ല എന്നതിന്റെ സമാധാനം മനസ്സിലാക്കാം. ഇതിൽനിന്നും സ്വപ്നാവസ്ഥ മുതലായതിന്റെ നിവൃത്തിയിൽ എന്തുകൊണ്ടജ്ഞാനവും മോക്ഷവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല എന്നതും

വ്യക്തമായി.

ഏകദേശം പദാർത്ഥജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രക്രിയപോലെത്തന്നെയാകുന്നു ബ്രഹ്മജ്ഞാനപ്രക്രിയയും എന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ. പ്രത്യക്ഷവും രൂപം, രസം മുതലായ ഗുണധർമ്മങ്ങളോടുകൂടിയതുമായ പദാർത്ഥങ്ങൾ വൃത്തിജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയമാകാം, അനുഭവപ്പെടാം എന്നതിൽ സംശയമില്ല. എന്നാൽ നിർഗ്ഗുണവും നിരാകാരവും അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇന്ദ്രിയത്തിനും മനസ്സിനും രൂപം കലർത്താൻ കഴിയാത്തതുമായ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ നേർക്ക് എങ്ങനെ വൃത്തിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകും അത് അസംഭവം എന്നു തന്നെ പറയേണ്ടിവരും. ഇവിടെ ഉപനിഷത്ത് 'ആത്മാ വാരേ ദ്രഷ്ടവ്യഃ ശ്രോതവ്യോഃ മന്തവ്യോഃ നിദിധ്യാസിതവ്യഃ' എന്ന് ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ സാധനകളെയും പരമപുരുഷാർത്ഥമായ മോക്ഷഫലത്തെയും പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. വീണ്ടും 'മനസൈവേദമാപ്തവ്യം' - 'ദൃശ്യതേത്വഗ്ര്യയാബുദ്ധ്യാ, സൂക്ഷ്മയാ സൂക്ഷ്മ ദർശിഭിഃ' മനോവൃത്തികൊണ്ടും സൂക്ഷ്മമായ ബുദ്ധിവൃത്തികൊണ്ടും നിർഗുണവും നിരാകാരവുമായ ആത്മാവിനെ അറിയാൻ കഴിയുമെന്ന് പറയുന്നുണ്ട്. അനുഭവവിഷയമാകുന്നതിനെയാണ് പുരുഷാർത്ഥം എന്നു പറയുന്നത്. ഉപനിഷദ്ജന്യമായവൃത്തിയിൽക്കൂടി ആത്മാവിനെ അനുഭവിച്ചറിയാമെന്നും അനുഭവിയായ ഗുരുവിന്റെ ഉപദേശത്തിൽനിന്നും അത് മനസ്സിലാക്കാമെന്നും 'തം ത്വൗപനിഷദം പുരുഷം, ആചാര്യവാൻ പുരുഷോ വേദ' എന്ന് ഉപനിഷത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. ദുഃഖനിവൃത്തിക്കും, പരമാനന്ദരൂപമായ മോക്ഷസുഖമുണ്ടാകുന്നതിനും, വേദാന്തജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനമുണ്ടാകണമെന്നും ശാസ്ത്രം സിദ്ധാന്തിക്കുന്നുണ്ട്. ഇത് എങ്ങനെ സിദ്ധമാക്കാം.?

ഇവിടെ ദ്വൈതികൾ പറയുന്നു തത്ത്വമസി മുതലായ മഹാവാക്യങ്ങളിൽനിന്നും അദ്വൈതമല്ല, ജീവേശ്വര ജഗത് ഭേദാത്മകമായ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചമാണ് സിദ്ധമാകുന്നത്, അദ്വൈതാത്മബോധത്തിനുവേണ്ടി പ്രവർത്തിച്ചിട്ടു പ്രയോജനവുമില്ല എന്ന്. തത്ത്വമസി തത്= സർവജ്ഞനും സർവശക്തനും ജഗത്കാരണവുമായ ഈശ്വരൻ. ത്വം= അല്പജ്ഞനും ജനനം, മരണം, സുഖം, ദുഃഖം

മുതലായ ഗുണങ്ങളോടുകൂടിയവനുമായ ജീവാത്മാവ്, അസി= ഒന്നാകുന്നു. പരസ്പരവിരുദ്ധധർമ്മികളായ ഇവ രണ്ടും എങ്ങനെ ഒന്നാകും?എങ്ങിനെ ഐക്യജ്ഞാനമുണ്ടാകും അതു സാദ്ധ്യമല്ല.ബുദ്ധി, ഇന്ദ്രിയം മുതലായ കരണങ്ങളുടെ ദോഷംനിമിത്തം രജ്ജുസർപ്പം മുതലായവ പ്രതിഭാസിക്കാം. മിഥ്യയാകാം കരണദോഷമില്ലാത്ത ഈ ജാഗ്രത്പ്രപഞ്ചം എങ്ങിനെ പ്രാതിഭാസികംപോലെ മിഥ്യയാകും അതു സദ്ധ്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് ജീവനും ജഗത്തും ഈശ്വരനും അടങ്ങിയ ഈ മൂന്നു തത്ത്വങ്ങളോടുംകൂടിയ ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചം സത്യംതന്നെയെന്ന് ദ്വൈതികൾ വാദിക്കുന്നു. തത്ത്വമസി തുടങ്ങിയ ഉപനിഷദ് വാക്യങ്ങൾ താത്ത്വികമായ ജീവേശ്വരൈക്യത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്നില്ല എന്നതാണ് ദ്വൈതികളുടെ സിദ്ധാന്തം. 'ദ്വാ സുപർണ്ണാ സയുജാ സഖായാ' എന്ന മുണ്ഡകശ്രുതി ജീവന്റെയും ഈശ്വരന്റെയും സാഹചര്യത്തെ പറയുന്നു, അഭേദത്തെ പറയുന്നില്ല. ഈശ്വര സാഹചര്യം ജീവനുള്ളതുകൊണ്ട് ജീവൻ ഈശ്വരന് തുല്യനാണ് എന്നത് തത് ത്വം അസി എന്നീ പദങ്ങളിൽ പറയുന്നു. 'തേന ത്വം സദൃശഃ അസി' ഈ തൃതീയാ സമാസത്തിൽ ഈശ്വരനോട് സാദൃശ്യമുള്ള ജീവൻ ഈശ്വരന് തുല്യനാകുന്നു എന്ന് ഉപചാരാർത്ഥം പറയുകയാണ്. സന്മൂലാസൗമ്യ-ഇമാപ്രജാ സദായതനാഃ എന്ന ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷന്മന്ത്രം ജീവാത്മാവിന് ഈശ്വരാശ്രയത്വവും, ഈശ്വരജന്യത്വവും പറയുന്നു. 'തേന ത്വം തിഷ്ഠസി തത്ത്വമസി' - നീ അതിനെ (ഈശ്വരനെ) ആശ്രയിച്ചു നിലകൊള്ളുന്നു - അതുകൊണ്ട് (ജീവൻ) അത് (ഈശ്വരൻ) തന്നെ. 'തസ്മാത് ത്വം ജാതഃ തത്ത്വമസി' - നീ അതിൽനിന്നും4 (ഈശ്വരനിൽനിന്നും) ഉണ്ടായതാകുന്നു അതിനാൽ നീ അതാകുന്നു (ഈശ്വരനാകുന്നു). 'തത്ഗുണസാരിത്വാത് തദ്വ്യപദേശഃ' എന്ന സൂത്രത്തിൽ ബ്രഹ്മാവിന്റെ ഗുണസാദൃശ്യമുള്ള ജീവൻ തത്വമസി ബ്രഹ്മം തന്നെ എന്നർത്ഥം പറയാം. 'യ ആത്മനി തിഷ്ഠൻ', എന്ന അന്തര്യാമിബ്രാഹ്മണത്തിൽ ആത്മാവിൽ ജീവൻ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് 'തസ്മിൻ ത്വം അസി തത്ത്വമസി' നീ ബ്രഹ്മം തന്നെ എന്നുമർത്ഥം പറയാം. അതുകൊണ്ട്

സർവ്വഥാ ജീവേശ്വരന്മാരുടെ ഭേദപരമായ അർത്ഥംതന്നെയാണ് ഉപനിഷത്ത് പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. മാത്രമല്ല 'ഐതദാത്മ്യം ഇദം സർവ്വം തത് ത്വം അസി' ഇവിടെ ഈശ്വരവാചകമായ തത് ശബ്ദം നപുംസകലിംഗമാകയാൽ അത് നപുംസകലിംഗമായ ഐതദാത്മ്യം ശബ്ദത്തോട് അന്വയിക്കുന്നു. ഇവിടെ ഷഷ്ഠീ സമാസം സ്വീകരിക്കണം. ഐതദാത്മ്യം എന്നതിന് നീ ആത്മാവിന്റേത് എന്ന അർത്ഥം പറയണം. തത്വം എന്നതിന് ഷഷ്ഠി സമാസം സ്വീകരിക്കണം 'തസ്യത്വം തത്ത്വം അസി' - നീ ആ ആത്മാവിന്റേത് എന്നർത്ഥമാകുന്നു. നീ അത് അല്ല അതിന്റേതാകുന്നു അതിന്റെ അംശമാകുന്നു എന്നർത്ഥം പറയാം. ഇങ്ങനെ ഉപനിഷത്തുകളിൽ അവിടവിടെ സർവ്വഥാ ദ്വൈതം തന്നെ സിദ്ധമാകുന്നു എന്നാണ് ദ്വൈതികളുടെ വാദം.

അദ്വൈതവാദം ഇതിനു സമാധാനം പറയുന്നു, ദ്വൈതനിഷേധം ചെയ്തുകൊണ്ട് ജീവേശ്വരൈക്യം സിദ്ധം ചെയ്യുന്നു. ജഗത്കാരണത്വം മുതലായ വിശിഷ്ടഗുണങ്ങളുള്ള ഈശ്വരന്റെയും അതിനു വിപരീതനായ ജീവന്റെയും ഐക്യം അതേരീതിയിൽ വേദാന്തം സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. ഐക്യത്തിൽ നിർവ്വിശേഷസ്വരൂപം മാത്രമാണ് സ്വീകാര്യമാകുന്നത്. സ്വരൂപജ്ഞാനത്തിലുള്ള പ്രാമാണ്യം മാത്രമാണ് ഐക്യജ്ഞാനത്തിന് അപേക്ഷിതമായത് അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇത് സർപ്പം എന്ന അധ്യാസത്തിന് പ്രാമാണ്യം ഇല്ലാതാകുന്നു. 'ദ്വാ സുപർണ്ണാ' എന്ന ഉപനിഷദ്മന്ത്രം ജീവാത്മാവിന് ബുദ്ധി സാഹചര്യമാണ് പറയുന്നത്. ബ്രഹ്മസാഹചര്യവും, സാദൃശ്യവും ജീവന് അവിടെ സിദ്ധമാകുന്നില്ല. തേന ത്വം സദൃശഃ അസി എന്ന ദ്വൈതികളുടെ സദൃശാർത്ഥകൽപന അസംഗതമാകുന്നു. 'സന്മൂലാഃ സൗമ്യേമാഃ പ്രജാഃ' എന്ന ഉപനിഷന്മന്ത്രത്തിൽ നിത്യനായ ജീവാത്മാവിന് ജന്യത്വമോ, ആശ്രിതത്വമോ പറയുന്നില്ല. ജനിക്കപ്പെടുന്ന പ്രപഞ്ചകാര്യപരമായ അർത്ഥമാണ് പ്രജാശബ്ദത്തിൽ നിർദ്ദേശിക്കപ്പെടുന്നത്. ഉപനിഷത്ത് ജീവാത്മാവ് ജനനമരണരഹിതനാകുന്നു എന്നുതന്നെ പറയുന്നു. അതിൽനിന്നും ബ്രഹ്മാശ്രിതത്വമോ, ജന്യത്വമോ സ്വീകരിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ആശ്രിതത്വവും ജന്യ

ത്വവും ഉള്ളതുകൊണ്ട് 'തേന ത്വം സദൃശഃ തസ്മാത്വം ജാതഃ' എന്ന ദ്വൈതാർത്ഥകല്പനയും അസംഗതമാകുന്നു. 'തദ്ഗുണ സാരിത്വാത്' എന്നീ സൂത്രത്തിൽ ജീവാത്മാവിന് ബുദ്ധിയുടെ ഗുണയോഗമാണ് പറയുന്നത്. ബ്രഹ്മഗുണയോഗം പറയുന്നില്ല. ജീവന് ബ്രഹ്മഗുണം ഉള്ളതുകൊണ്ട് തേന സദൃശഃ ത്വം അസി എന്ന അർത്ഥം പറയുവാനും സാദ്ധ്യമല്ല. 'യ ആത്മനി തിഷ്ഠൻ' എന്ന അന്തര്യാമിബ്രാഹ്മണം ആത്മാവിൽ ജീവന്റെ ഭേദപരമായ സ്ഥിതിയെ പറയുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് 'തസ്മിൻ ത്വം അസി' എന്ന ദ്വൈതാർത്ഥകൽപനയും സിദ്ധമാകുന്നില്ല. എല്ലായിടത്തും ഉപനിഷത്ത് ജീവേശ്വരഭേദത്തെ മാറ്റി അദ്വൈതത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. 'നേഹ നാനാസ്തി' 'ഏകത്വമനുപശ്യതഃ' ഇങ്ങനെ ഉപനിഷത്ത് ഭേദത്തെ മാറ്റിക്കാണിക്കുന്നു. ഒരു ഭേദവുമില്ലറിഞ്ഞിടേണം എന്ന് ആത്മോപദേശശതകം. ജഗത്തിന് എന്ന പോലെ ജീവാത്മാവിനും പരമാത്മാവിൽനിന്നും ഉണ്മയും (സത്താസ്ഫൂർത്തിയും), ഉണർവ്വും ഉണ്ടായാൽ അത് രജ്ജു സർപ്പംപോലെ മിഥ്യയാകും. ആത്മാവിന്റെതാകുന്നു ജീവൻ (തസ്യത്വം) എന്ന അംശകല്പനയിൽ ആര് ആദ്യം ഉണ്ടായി എന്ന സംബന്ധം നിശ്ചയിക്കാൻ സാദ്ധ്യമാകാതെ അന്യോന്യാശ്രയം, അനവസ്ഥ മുതലായ ദോഷങ്ങളാൽ മോക്ഷശാസ്ത്രത്തിന് പ്രയോജനമില്ലാതാകും, മോക്ഷമുണ്ടാവില്ല. എന്നെന്നേയ്ക്കും ദ്വൈതികൾക്ക് ലോകദുരിതം മാത്രം കുടുംബസ്വത്തായി അവശേഷിക്കും.

'ഷഷ്ഠി' മുതലായ സമാസം സ്വീകരിക്കാതെ പ്രഥമാവിഭക്തിയിൽ 'തത് ത്വം അസി' സമാനാധികരണ്യം വഴി ലക്ഷണയിൽക്കൂടി അർത്ഥസാരസ്യം സിദ്ധിക്കുമ്പോൾ സമാസകല്പന അന്യായമാകുന്നു എന്നത് അദ്വൈതസിദ്ധിയിൽനിന്നും കൂടുതലായി മനസ്സിലാക്കാം. 'ഐതദാത്മ്യം ഇദം സർവ്വം തത് സദ്' ഇവിടെ വ്യാകരണം 'ഐതദാത്മ്യ'ശബ്ദത്തിൽ സ്വാർത്ഥത്തിൽ 'ബ്രാഹ്മണാദിഭ്യഃ ഷ്യഞ്' എന്ന 'ഷ്യഞ്' പ്രത്യയം വിധിക്കുന്നു. 'ബ്രാഹ്മണ ഏവ ബ്രാഹ്മണ്യം, സുഖമേവ സൗഖ്യം' എന്നു പറയുന്നതുപോലെ സ്വാർത്ഥത്തെ തന്നെ ഷ്യഞ് പ്രത്യയം

അർത്ഥമാക്കുന്നു. ഈ ആത്മാവുതന്നെ എന്ന അർത്ഥത്തിൽ 'ഏതദാത്മാ ഏവ ഐതദാത്മ്യം'- ഭാവവും, ഭാവതയും രണ്ടും ഒരു സ്വാർത്ഥംതന്നെ. ഈ ആത്മാവിന്റെ ഭാവവും, ആത്മാവും രണ്ടും ഒന്നുതന്നെ. ഇദം സർവ്വം ഇതെല്ലാം തത് ആ ആത്മാവുതന്നെ. ആ ആത്മാവ് 'തത്ത്വമസി' നീയാകുന്നു എന്ന പദസമാനാധികരണത്തെത്തന്നെ പറയുന്നു. ഇവിടെ സമാസത്തെ പറയുന്നില്ല എന്ന് ഉപനിഷത്ത് വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഇതിൽനിന്നും അനന്യമായ ഐക്യം ജീവേശ്വരന്മാരിൽ സിദ്ധമാകുന്നു. ദ്വൈതഭേദത്തിന് സ്ഥാനമില്ല. ഈ അദ്വൈതാനുഭവത്തിനായി ഉപനിഷത്ത് 'ശ്രോതവ്യം' മുതലായ സാധനകൾ വിധിക്കുന്നു. ശ്രവണാദികൾ ക്രിയകൾതന്നെ. വസ്തുനിർദ്ധാരണത്തിനുള്ള തർക്കശുദ്ധമായ ശ്രവണാദിസാധനകൾ ക്രിയാത്മകമാകയാൽ ക്രിയാജന്യമായ അദൃഷ്ടഫലം ഉണ്ടാക്കും. ആ അദൃഷ്ടം ജ്ഞാനപ്രതിബന്ധങ്ങളെ മാറ്റും. പ്രതിബന്ധങ്ങൾ ഇല്ലാതാവുന്നതുവരെ അനുഷ്ഠിക്കപ്പെടുന്ന ശ്രവണാദികളുടെ പ്രതിബന്ധരഹിതമായ ശബ്ദജ്ഞാനം ആത്മസാക്ഷാത്കാരം ഉണ്ടാക്കുന്നു. ചിത്തശുദ്ധിക്കു നിഷ്കാമകർമ്മങ്ങൾ വഴി ഉണ്ടാവുന്ന അദൃഷ്ടവും ചിത്തത്തെ ശുദ്ധീകരിച്ച് വൈരാഗ്യപ്രവണമാക്കി ശ്രവണോന്മുഖമാക്കുന്നു. ശ്രവണാദികളിൽനിന്നും ഉണ്ടായ അദൃഷ്ടാതിശയം ചിത്തശുദ്ധിയിൽ അതിശയാധിക്യം ഉണ്ടാക്കുന്നു. അത് അജ്ഞാനനിവൃത്തിക്കു കാരണമായ ശുദ്ധവൃത്തിയിൽ അതിശയാധിക്യം ഉണ്ടാക്കും. അതുകൊണ്ട് ശ്രവണാദികളെയും നിയമവിധി എന്നു പറയുന്നു. പ്രതിബന്ധങ്ങളെ മാറ്റി, വ്യവധാനമില്ലാതെ ജ്ഞാനം പ്രകാശിക്കാൻ സാക്ഷാത്കാരണമായതും ജ്ഞാനസാക്ഷാത്കാരത്തിന്റെ നിയതപൂർവ്വവൃത്തിയുമായ കാരണം ശ്രവണമാകുന്നു എന്ന് സിദ്ധമായി.

ഇവിടെ ശ്രവണംകൊണ്ടുമാത്രം വൃത്തിജ്ഞാനം സിദ്ധമാകുന്നു എങ്കിൽ മനനം, നിദിധ്യാസനം എന്നിവയ്ക്ക് പ്രയോജനം ഇല്ലാതാകാം. മൂന്നും ജ്ഞാനത്തിന് കാരണമാകുന്നു എന്നായാൽ മൂന്നിൽനിന്നും ഏതെങ്കിലും ഒന്നിനെ മാത്രം സ്വീകരിക്കാം. അപ്പോൾ ഏതിനെ സ്വീകരിക്കണം, ഏതിനെ നിരസി

ക്കണം എന്നതിനും പ്രമാണം ഇല്ലാതാവും. 'തം പശ്യതേ നിഷ്കലം ധ്യായമാനഃ' എന്ന ശ്രുതി ആത്മദർശനത്തിൽ ധ്യാന ത്തിന് പ്രാമാണ്യം കൊടുക്കുന്നതുകൊണ്ട് ശ്രവണമനനങ്ങൾക്ക് പ്രയോജനം ഇല്ല എന്ന ആശങ്ക ഉണ്ടാവാം. സാധനാവിധിക ളിൽ 'ദ്രഷ്ടവ്യഃ ശ്രോതവ്യഃ മന്തവ്യഃ നിദിധ്യാസിതവ്യഃ' എന്നു കാണുന്നു. ഇവിടെ എങ്ങനെ ആത്മദർശനം ഉണ്ടാകാം എന്ന ആകാംക്ഷയ്ക്ക് 'ദ്രഷ്ടവ്യഃ' എന്നതിനോട് ഏറ്റവും അടുത്തുള്ള 'ശ്രോതവ്യഃ' ശബ്ദത്തിൽനിന്നും ആകാംക്ഷാനിവൃത്തി ഉണ്ടാ കുന്നുണ്ട്. മനനനിദിധ്യാസന വിധികൾ 'ദ്രഷ്ടവ്യഃ' ശബ്ദ ത്തിൽനിന്നും ദൂരെ ആകയാൽ സാന്നിദ്ധ്യം എന്ന ഹേതുവി നാൽ, ശ്രവണത്തെത്തന്നെ ആത്മദർശനത്തിനു ഹേതുവായി സ്വീകരിക്കേണ്ടിവരുന്നു. ദൂരെയുള്ള മനനനിദിദ്ധ്യാസനത്തേ ക്കാൾ മുഖ്യമായ ജ്ഞാനസാധനം നിർവിഘ്നമായ വേദാന്തശ്രവണമാകുന്നു. അതിനെ അംഗി എന്നും മനനനിദി ധ്യാസനങ്ങളെ ശ്രവണത്തിന്റെ അംഗങ്ങൾ എന്നും പറയുന്നു. തം പശ്യതേ നിഷ്കലം ധ്യായമാനഃ ഇവിടെ പ്രതിബന്ധമില്ലാതെ ഏകാഗ്രതയിൽ ധ്യാനിക്കുന്നവർ ശ്രവണത്തിൽനിന്നും ആത്മസാക്ഷാത്കാരം നേടുന്നു എന്ന് അർത്ഥം പറയണം. ശബ്ദാർത്ഥാതിശയം ഉണ്ടാക്കുന്ന ശ്രവണത്തിന് അജ്ഞാനനിവർത്തകത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ട് ശ്രവണം തന്നെ മുഖ്യ മായ കരണം-ജ്ഞാനസാധനം എന്നത് മനസ്സിലാക്കാം.

ഇവിടെ അദ്വൈതസിദ്ധികാരൻ പറയുന്നു- 'ശ്രവണം മനന നിദിധ്യാസനാംഗകം പ്രമേയാവഗമകാരണതയാ പ്രധാനഭൂതം അപരോക്ഷജ്ഞാനഫലകതയാ വിധീയതേ ഇതി' ശ്രോതവ്യഃ മുതലായത് വിധ്യർത്ഥമാകുന്നു.

മനനനിദിധ്യാസനം ചെയ്ത് - വേണ്ടത്ര ചിന്തിച്ച് ധ്യാനിച്ച് ഏകാഗ്രമായ ചിത്തത്തിൽ ജ്ഞാനത്തിനു പ്രതിബന്ധകമായ ദോഷങ്ങൾ മാറിപ്പോകുന്നു. നിർവിഘ്നമായ ശ്രവണം അവിടെ അപരോക്ഷാനുഭവത്തിന് മുഖ്യമായ സാധനമാകുന്നു. ശ്രവ ണത്തെ അംഗിയെന്നും മനനനിദിധ്യാസനങ്ങളെ അതിന്റെ അംഗങ്ങൾ എന്നും വിധിച്ചിരിക്കുന്നു. നിർവിഘ്നമായ വേദാ

ന്തവാക്യശ്രവണമാണ് വൃത്തിജ്ഞാനോദയത്തിന് മുഖ്യമായ സാധനം എന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ. ഈ വിഷയം ജിജ്ഞാസാധികരണത്തിലും പറയുന്നു. സാധനാസമ്പന്നനായ മുമുക്ഷു അനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നതുവരെ വേദാന്തശ്രവണം ചെയ്യണം. 'കിമിദം ശ്രവണം നാമ'? എന്താണ് ഇവിടെ ശ്രവണ പദാർത്ഥം. ശക്തി താത്പര്യാവധാരണം വാ, തത്വിശിഷ്ട ശബ്ദാവധാരണം വാ, ആചാര്യോപദേശജ്ഞാനം വാ ശ്രവണം ഇങ്ങനെ മൂന്നുവിധത്തിൽ വികൽപിക്കുന്നു. 'ശക്തം പദം' എന്ന നിയമം അനുസരിച്ച് ഈ ശബ്ദത്തിൽ നിന്നും ഈ അർത്ഥം തന്നെ നിശ്ചിതമായി അറിയപ്പെടുന്നു. ഇതാണ് ശ്രവണംകൊണ്ട് മനസ്സിലാകുന്നത്. 'ഗോ'ശബ്ദം കേട്ടാൽ ഗോവിന്റെ ലക്ഷണത്തോടുകൂടിയ ജ്ഞാനം ഉപസ്ഥിതമാകുന്നു. ഇതിനെ ശ്രാവണജ്ഞാനം എന്നും ശാബ്ദജ്ഞാനം എന്നും പറയാം. ചില സ്ഥലങ്ങളിൽ ശബ്ദത്തിൽനിന്നും അനുകൂലമായ അർത്ഥജ്ഞാനം ഉണ്ടാകാതായാൽ അവിടെ ശബ്ദശക്തി വേറൊരു താത്പര്യാർത്ഥബോധം ഉണ്ടാക്കുന്നു. അതും ശാബ്ദജ്ഞാനം തന്നെ എങ്കിലും അതിനെ 'ലക്ഷണാ' എന്നു പറയുന്നു. ഗംഗയിൽ ധാരാളം കൂട്ടം എന്നു പറയുമ്പോൾ ഗംഗാപ്രവാഹത്തിൽ കൂട്ടം കൂടുക സാധ്യമല്ലാത്തതിനാൽ ഗംഗാശബ്ദം താത്പര്യത്തിന് വിധേയമായ ഗംഗാതടത്തെ ലക്ഷീകരിക്കുന്നു. അതിനെ ലക്ഷണ എന്നു പറയും. ഇങ്ങനെ മുഖ്യമായും വാച്യാർത്ഥമായും ശബ്ദാർത്ഥം ഉണ്ട്. ലക്ഷ്യാർത്ഥവും ശബ്ദാർത്ഥംതന്നെ. സാഹിത്യത്തിൽ ഈ രണ്ടിൽനിന്നും അന്യമായ വ്യംഗ്യാർത്ഥവും സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ലക്ഷ്യാർത്ഥത്തിനും ഗൗണം, മുഖ്യം എന്നീ രണ്ടു ഭേദങ്ങളുണ്ട്. ഇങ്ങനെയല്ലാതെ ആചാര്യനും ആഗമവും ഉപദേശിക്കുന്ന പാരിഭാഷികമായ ജ്ഞാനവും ശബ്ദത്തിൽ നിന്നുണ്ടാവാം. അവിടെ ശബ്ദത്തിന്റെ സാധാരണനിയമങ്ങൾക്ക് അധീനമാകാതെ ശാബ്ദബോധം ഉണ്ടാകുന്നു.

'ശക്തം പദം' എന്ന നിയമമനുസരിച്ച് ബ്രഹ്മാത്മാവിൽ എങ്ങനെ ശാബ്ദബോധമുണ്ടാവും? ലൗകികമായ പദങ്ങളിൽ

ശബ്ദശക്തി നിശ്ചിതമായിരിക്കുന്നതുപോലെ അലൗകികമായ വിധികളിലും ശബ്ദശക്തിബോധം ഉണ്ടാക്കും. ലോകവേദ ബാഹ്യവും ജാതി, ഗുണം, ക്രിയാ, സംബന്ധം മുതലായ ശബ്ദ പ്രവൃത്തിനിമിത്തമില്ലാത്തതും നിർഗുണം, നിരാകാരം, അശബ്ദം എന്നു പറയുന്ന, യാതൊരു വിശേഷവും ഇല്ലാത്ത ആത്മാവിൽ ശബ്ദം എങ്ങനെ ശാബ്ദബോധം ഉണ്ടാക്കും? നിർവിശേഷമായ ബ്രഹ്മാത്മാവിൽ ശബ്ദശ്രവണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം എങ്ങനെ ഉണ്ടാകും? അരൂപനായ പരമാത്മാ വിൽ ശബ്ദബോധം വൃത്തിരൂപത്തിൽ എങ്ങനെ പരിണമിക്കും? ആകാരം ഉണ്ടാക്കും. ആത്മാവ് എങ്ങിനെ വൃത്തിവിഷയമാവും? വൃത്തിജ്ഞാനത്തിന് പ്രാമാണ്യം സിദ്ധിക്കാതെ, ആത്മവിഷയ മായ അജ്ഞാനം എങ്ങനെ നശിക്കും? അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും മോക്ഷസുഖവും എങ്ങനെ സിദ്ധമാകും? ഘടവിഷയകമായ അജ്ഞാനം എങ്ങിനെ നശിക്കുന്നു എന്നത് മുമ്പേ പറഞ്ഞുവ ല്ലോ.

'തത്വമസി' എന്ന വേദാന്തസിദ്ധാന്തമായ ശബ്ദത്തിന്റെ ശ്രവ ണവും അതിന്റെ പദാർത്ഥബോധവും ആണ് നമ്മുടെ വിചാര വിഷയം. ശബ്ദപ്രവൃത്തിക്കും ചില നിമിത്തങ്ങളുണ്ട് എന്ന് വ്യാകരണശാസ്ത്രം പറയുന്നു. സമസ്തശബ്ദങ്ങളേയും നാലു വിഭാഗത്തിൽപ്പെടുത്തി അർത്ഥബോധം ഉണ്ടാക്കുന്നു. സംബ ന്ധശബ്ദം, ജാതിശബ്ദം, ഗുണശബ്ദം, ക്രിയാശബ്ദം ഇങ്ങനെ ശബ്ദവിഭാഗം നാലാണ്. ഇതിൽ രാജപുരുഷൻ മുതലായതിൽ സംബന്ധത്തെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ടും, കറുത്തത് മുതലായതിൽ ഗുണത്തെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ടും, പാചകൻ മുതലായതിൽ ക്രിയ യെകൊണ്ടും മനുഷ്യൻ മുതലായതിൽ ജാതിയെ ആശ്രയിച്ചു കൊണ്ടും ശബ്ദാർത്ഥം ഉണ്ടാകുന്നു. ഈ പറഞ്ഞ നിമിത്തങ്ങളെ ആശ്രയിക്കാത്ത നിർഗുണവും നിരാകാരവും നിഷ്ക്രിയവും അജവും അദ്വൈതവും ആയ ബ്രഹ്മാത്മാവിനെ ശബ്ദബോധം വഴി എങ്ങനെ അനുഭവിച്ചറിയാം? അതു സാധ്യമല്ലെങ്കിൽ 'ആത്മാവാരേ ശ്രോതവ്യഃ' എന്ന് എന്തിനായിട്ട് ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നു. ആത്മദർശനത്തിന് നികടവർത്തിയായ സാധനം

ശ്രവണം ആകുന്നു എന്നത് എങ്ങനെ മനസ്സിലാക്കാം.

തത്ത്വമസി ഉപദേശശ്രവണത്തിൽ ശ്വേതകേതുവിന് അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും മോക്ഷവും ഉണ്ടായി. 'തത് ഹാസ്യ വിജജ്ഞൗ' എന്നും മറ്റൊരിടത്തിൽ നാരദന് സനത്കുമാരമഹർഷിയുടെ (ഉപദേശത്തിൽ 'തമസഃ പാരം ദർശയതി ഭഗവാൻ സനത്കുമാരഃ' അജ്ഞാനം ഇല്ലാതായി ബോധോദയം ഉണ്ടായി എന്നും ഇനിയൊരിടത്തിൽ 'തദ്യോ യോ ദേവാനാം പ്രത്യബുദ്ധ്യത' അജ്ഞാനം മാത്രമായിരുന്നു പ്രതിബന്ധം, ബോധോദയത്തിൽ അതില്ലാതായി) എന്നും 'വേദാന്തവിജ്ഞാന സുനിശ്ചിതാർത്ഥാ' വേദാന്തശ്രവണം അദ്വൈതാത്മബോധം ഉണ്ടാക്കുന്നു എന്നും പറയുന്നതിൽനിന്നും ശ്രവണം ആത്മജ്ഞാനം ഉണ്ടാക്കുന്നു. അജ്ഞാനനിവൃത്തിക്കും മോക്ഷസുഖത്തിനും തത്ത്വമസി മുതലായ വാക്യങ്ങളുടെ ശ്രവണം മുഖ്യമായ സാധനമാണെന്ന് ഉപനിഷത്ത് വ്യക്തമാക്കുന്നു. എങ്കിലും തത്ത്വമസി എന്ന വാക്യത്തിൽനിന്നും വൃത്തിജ്ഞാനവും അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും എങ്ങനെ സാധ്യമാകും? വാക്യാർത്ഥബോധം പദാർത്ഥബോധത്തിന് അധീനമായതുകൊണ്ട് ആദ്യമായി ഈ വാക്യത്തിലെ പദങ്ങളുടെ അർത്ഥം എന്താകുന്നു എന്നു ചിന്തിക്കാം.

തത്-ത്വം അസി തത്പദം ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അഭിന്ന നിമിത്തോപാദാനകാരണവും സർവ്വജ്ഞനും സർവ്വശക്തനുമായ ഈശ്വരനെ അർത്ഥമാക്കുന്നു. ഛാന്ദോഗ്യത്തിൽ പറയുന്ന സത്ശബ്ദത്തിന്റെ വാച്യമായ സൃഷ്ടികർത്താവ് ഈശ്വരൻ തത്പദത്തിന്റെ അർത്ഥമാകുന്നു. ത്വംപദം = ഈശ്വരനിൽനിന്നും വിപരീതധർമ്മിയും അല്പജ്ഞനും സംസാരിയും ആയ ജീവാത്മാവിനെ അർത്ഥമാക്കുന്നു. ജീവൻ അജ്ഞാനത്തിന്റെ അധീനനാകയാൽ പരതന്ത്രനും അല്പജ്ഞനും ആകുന്നു.

ഇങ്ങനെ പരസ്പരം വിരുദ്ധമായ പദാർത്ഥമാണ് തത്ത്വം പദങ്ങളിൽനിന്നും അറിയപ്പെടുന്നത്. അസി എന്ന ക്രിയാപദം വിരുദ്ധധർമ്മികളായ ഈ രണ്ടു പദാർത്ഥങ്ങളുടെയും ഭേദാഭാവത്തെ - ഏകതയെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. രാവും പകലുംപോലെ പരസ്പരവിരുദ്ധസ്വഭാവമായ രണ്ടു പദാർത്ഥങ്ങൾ എങ്ങനെ അഭി

ന്നമാകും? രണ്ടും ഒന്നാകുന്നു എന്ന് ശിഷ്യനെ എങ്ങനെ ബോധിപ്പിക്കാം? ഇത് ശിഷ്യനെ വ്യാമോഹിപ്പിക്കുന്ന ഉപദേശം പോലെയുള്ളതാണ്. 'ബുദ്ധിം മോഹയസീവ മേ' എന്ന് അർജ്ജുനൻ പറയുന്നതുപോലെയും അദ്വൈതം ഉപദേശിക്കുന്ന യാജ്ഞവൽക്യമഹർഷിയോട് 'അത്രൈവ മാ ഭഗവൻ അമോമുഹത്' എന്ന് മൈത്രേയി പറയുന്നതുപോലെയും മോഹാകുലം ആണ് അദ്വൈതോപദേശം എന്ന് തോന്നിപ്പോകാം.

മേൽപ്പറഞ്ഞ രണ്ടുപദങ്ങളും ഭിന്നാർത്ഥമായതുകൊണ്ട് രണ്ടിന്റെയും ഉപദേശം സാർത്ഥകമാകാം. ഭിന്നാർത്ഥങ്ങളുള്ള രണ്ടു പദത്തിന് അന്വയം (യോജിപ്പ്) ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അല്പജ്ഞനായ ജീവാത്മാവും സർവ്വജ്ഞനായ ഈശ്വരനും എങ്ങനെ ഒന്നാകും എന്ന ആശങ്കയുണ്ടാവാം. ജീവാത്മാവിനെ അതേ രൂപത്തിൽ അറിയുന്നതുകൊണ്ടും ജഗത്കാരണമായ ഈശ്വരനെ അതേരൂപത്തിൽ അറിയുന്നതുകൊണ്ടും അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും മോക്ഷസുഖവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല എന്നതും ശാസ്ത്രം പറയുന്നു. ആത്മോപദേശശതകത്തിന്റെ ശാരദാവ്യാഖ്യാനത്തിൽ ഈ വിഷയം വിശദമാണ്. അജ്ഞാനനിവൃത്തിക്കും മോക്ഷസുഖത്തിനുമായി ശാസ്ത്രം ജീവബ്രഹ്മൈക്യം ഉപദേശിക്കുന്നുണ്ട്.

തത്-ത്വം പദങ്ങളിൽ മുമ്പു പറഞ്ഞതായ ശബ്ദപ്രവൃത്തിനിമിത്തം ഉള്ളതുകൊണ്ട് പദാർത്ഥജ്ഞാനം ഉണ്ടാവാം. നിർഗ്ഗുണവും നിരാകാരവുമായ അദ്വൈതബോധത്തിൽ പ്രവൃത്തിനിമിത്തം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ശബ്ദജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകാൻ ന്യായമില്ല. ജ്ഞാനം വസ്തുതന്ത്രമാകയാൽ അവിടെ ജാതി, ഗുണം മുതലായ വൃത്തിനിമിത്തങ്ങൾക്ക് പ്രവേശനമില്ല. ശബ്ദജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം ഇല്ലാതെ ആത്മബോധം എങ്ങനെ ഉണ്ടാവാം? അദ്വൈതാത്മബോധത്തിൽ പദാർത്ഥബോധകശക്തിക്ക് നേരിട്ട് പ്രവേശനം ഇല്ല. എന്നാൽ പദാർത്ഥബോധം ഇല്ലാതെ വാക്യാർത്ഥബോധവും ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. പദാർത്ഥം വേറെ, വാക്യാർത്ഥം വേറെ എന്നായാൽ ഐക്യാർത്ഥവും (അദ്വൈതവും) സിദ്ധമാകാതെയാവും.

ഇങ്ങനെ അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും പുരുഷാർത്ഥഫലവും ഇല്ലാതെ ശാസ്ത്രോപദേശം നിരർത്ഥകമാകാം.

അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും ആത്മസുഖപ്രാപ്തിയും എങ്ങനെ ഉണ്ടാകും? ശബ്ദത്തിന് നേരിട്ടുതന്നെ അപരോക്ഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാക്കാനുള്ള ശക്തിയുണ്ട് എന്ന് വേദാന്തം ഉപദേശിക്കുന്നു.

അങ്ങനെയായാൽ വേദാന്തം ശ്രവിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ആർക്കും അപരോക്ഷാനുഭവം ഉണ്ടാവണം എന്നാൽ അത് അനുഭവത്തിൽ കാണുന്നില്ല. വേദാന്തം പഠിച്ചവരും ശ്രവിച്ചവരും പണ്ടത്തെപ്പോലെ സംസാരദുരിതവും ചുമന്ന് ക്ഷീണിച്ചു കഴിയുന്ന പഠിച്ച മണ്ടന്മാരായികാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. ശ്രവണമാത്രയിൽ ആർക്കും അപരോക്ഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് സാധകന്മാർ നിരന്തരമായി ദീർഘകാലാഭ്യാസം തുടരുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് 'കണ്ണിൽക്കണ്ടോർ പഴിക്കുന്നത് ഒരു ചെവികൊണ്ടെങ്കിലും കേട്ടതില്ലേ ദണ്ഡം തീർത്തെന്നെ രക്ഷിച്ചഭയമരുളുവാൻ' എന്ന് അഭയാദ്വൈതാനുഭൂതിക്കുവേണ്ടി നെഞ്ചുരുകിപ്പാടുന്ന വരികൾക്ക് സ്ഥാനമുള്ളത്. യാജ്ഞവൽക്യമഹർഷി ജനകന് പറഞ്ഞുകൊടുക്കുന്ന അഭയപദപ്രാപ്തി ശ്രവണമാത്രയിൽത്തന്നെ ആർക്കും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതിനുകാരണം ജ്ഞാനപ്രതിബന്ധമാണെന്നതും മുമ്പ് വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്.

സാധാരണയായി ശബ്ദം പരോക്ഷജ്ഞാനമാണുണ്ടാക്കുന്നത്. ഭൂമിക്കടിയിൽ വെള്ളമുണ്ട്, കൈലാസമുണ്ട് എന്നു പറയുന്നതുപോലെ ശബ്ദത്തിൽനിന്നും പരോക്ഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നുണ്ട്. അപരോക്ഷമായ വിഷയത്തിൽനിന്നും അപരോക്ഷജ്ഞാനവും ശബ്ദം ഉണ്ടാക്കുന്നതായി കാണാറുണ്ട്. ആത്മാവ് അപരോക്ഷജ്ഞാനമാകയാൽ വേദാന്തവാക്യശ്രവണം അപരോക്ഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാക്കുന്നു എന്ന് ശാസ്ത്രവും അനുഭവികളും ഉറപ്പു പറയുന്നു. വിചാരം, ധ്യാനം മുതലായവകൊണ്ട് പ്രതിബന്ധകമായ ചിത്തദോഷത്തെ മാറ്റിയാൽ വേദാന്തശ്രവണം ഉടനെ ആത്മാവിന്റെ അപരോക്ഷാനുഭൂതി ഉണ്ടാക്കുന്നു. ഈ വിഷയം ദൃഷ്ടാന്തത്തിൽനിന്നും വ്യക്തമായി മനസ്സിലാക്കാം. ദശമസ്ത്വമസി, രാജാ ത്വമസി എന്നീ ശബ്ദങ്ങൾ 'ഞാൻ ദശമ

നാകുന്നു', 'ഞാൻ രാജാവാകുന്നു' എന്നീ അപരോക്ഷാനുഭവങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കുന്നതായി കാണുന്നു. ദശമനിൽനിന്നും രാജാവിൽനിന്നും അഭിന്നമായ സ്വാനുഭവമാണ് ഇവിടെ പ്രമാതാവായ ജീവന് ഉണ്ടാകുന്നത്. ഈ അപരോക്ഷാനുഭവത്തിൽ അതിനുമുമ്പുണ്ടായിരുന്നതായ ഭേദവ്യവഹാരം അസ്തമിച്ചുപോയി. ഈ അപരോക്ഷാനുഭവം ശബ്ദത്തിൽനിന്നും ഉണ്ടായതാണ് എന്നതിനു സംശയമില്ല.

പത്തുപേർകൂടി ഒരു നദിയിൽ കുളിക്കാൻ പോയി. കുളിച്ചു മടങ്ങുമ്പോൾ അവർക്ക് പത്തുപേരുമുണ്ടോ എന്ന സംശയമുണ്ടായി. ആരെങ്കിലും നദിയിൽ മുങ്ങിപ്പോയോ? എണ്ണിനോക്കിയപ്പോൾ ഒമ്പതുപേർ അനുഭവപ്പെട്ടതുകൊണ്ട് ദുഃഖവും നിലവിളിയുമായി. ഒരാൾ മുങ്ങിപ്പോയി എന്നവർ വിശ്വസിച്ചു. ഈ കാഴ്ചകണ്ടുനിന്ന മറ്റൊരാൾ കാര്യം മനസ്സിലാക്കി. വീണ്ടും എണ്ണിനോക്കാൻ പറഞ്ഞു. എണ്ണിനോക്കിയപ്പോൾ വീണ്ടും ഒമ്പതുപേർതന്നെ. എണ്ണുന്നവനോട് മറ്റേയാൾ പറഞ്ഞു 'ദശമസ്ത്വമസി'- നീ തന്നെയാണ് പത്താമത്തവൻ. ഈ ശബ്ദം കേട്ടമാത്രയിൽ സ്വയം അനുഭവപ്പെട്ടു ഞാൻതന്നെ പത്താമത്തവൻ. സ്വയം മറന്ന ഒമ്പതെന്ന ആദ്യത്തെ അനുഭവം മാറിപ്പോയി. ദുഃഖവും നിലവിളിയും ഇല്ലാതായി ആനന്ദവും തൃപ്തിയും അനുഭവപ്പെട്ടു. അതുപോലെ വേടന്മാരോട് ചെറുപ്പത്തിലേ ചേർന്നു വളർന്നുവലുതായി സ്വയം രാജത്വം മറന്നുപോയ രാജകുമാരനോട് വേറൊരാൾ പറയുന്നു 'രാജാ ത്വമസി' - നീ രാജാവാകുന്നു, വേടനല്ല. ഈ ശബ്ദശ്രവണത്തിൽനിന്നും സ്വയം മറന്നുപോയ രാജപുരുഷത്വം അനുഭവത്തിൽ വരുന്നുണ്ട്, രാജാവാകുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ ഈ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളിൽനിന്നും ശബ്ദത്തിന് അപരോക്ഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാക്കുവാനുള്ള സാമർത്ഥ്യം ഉണ്ട് എന്നത് വ്യക്തമായി മനസ്സിലാക്കാം.

അതുപോലെ 'തത്ത്വമസി' എന്ന വേദാന്തവാക്യശ്രവണവും പരമാത്മാവിൽനിന്നും അഭിന്നമായ ജീവബ്രഹ്മൈക്യാനുഭവം ഉണ്ടാക്കുന്നുണ്ട്. സംശയം തോന്നാം; ശബ്ദത്തിന് അപരോക്ഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാക്കാൻ ശക്തിയുണ്ട് എങ്കിൽ 'സ്വർഗ്ഗകാമോ

യജേത' എന്ന ശബ്ദശ്രവണത്തിൽനിന്നും യാഗം ചെയ്താലുടനെ സ്വർഗ്ഗാനുഭവം ഉണ്ടാകണം. അനുഭവം അങ്ങനെയല്ല. സ്വർഗ്ഗകാമികൾ സ്വർഗ്ഗം കാണാതെതന്നെ കാത്തിരുന്നു ചത്തുപോകുന്നുണ്ട്. അതു ശരിയാണ്. ഇവിടെ യാഗം ഉടനെത്തന്നെ സ്വർഗ്ഗത്തെ കൊടുക്കുന്നില്ല. എങ്കിലും സ്വർഗ്ഗത്തിന് സാധകമായ അദൃഷ്ടത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്നുണ്ട്. ആ അദൃഷ്ടം സ്വർഗ്ഗത്തിന്റെ പ്രതിബന്ധത്തെ മാറ്റി സ്വർഗ്ഗസുഖം സിദ്ധം ചെയ്യുന്നു എന്ന് സമാധാനം പറയാം.

'നാവേദവിത് മനുതേ തം ബൃഹന്തം', 'തം ത്വൗപനിഷദം പുരുഷം പൃച്ഛാമി' എന്ന് ഉപനിഷത്തിൽ വേദാന്തജ്ഞാനംകൊണ്ടുതന്നെയേ ബ്രഹ്മാത്മജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നുള്ളൂ എന്നുപദേശിക്കുന്നു. ഉപനിഷത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്ന ആത്മാവിനെയാണ് ഞാൻ (മുമുക്ഷു) അറിയാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നത്. ഈ ഉപനിഷത്ശ്രവണം അപരോക്ഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാക്കുന്നു. ഇവിടെ ശബ്ദജന്യമായ വൃത്തിവഴി ജ്ഞാനം ഉണ്ടാക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നതിനേക്കാൾ എളുപ്പത്തിൽ ശബ്ദം തന്നെ ജ്ഞാനം ഉണ്ടാക്കുന്നു എന്നു പറയുകയാണ് ഉത്തമപക്ഷം. വൃത്തിവഴി ശബ്ദജ്ഞാനം ഉണ്ടാക്കുന്നു എന്ന പക്ഷവും ഉപനിഷത്ത് സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. വൃത്തി അവിടെ ദ്വാരഭൂതം മാത്രമാകുന്നു. ശബ്ദംതന്നെ അപരോക്ഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാക്കുന്നു ഇതാകുന്നു - ഉത്തമപക്ഷം.

'മനസാ ന മനുതേ' എന്ന ഉപനിഷന്മന്ത്രം സ്വാനുഭൂതിയിൽ മനോവൃത്തിയെ നിഷേധിക്കുന്നു. അതുപോലെ 'യതോ വാചോ നിവർത്തന്തേ' ആത്മാവ് വാണിയുടെ വിഷയവും അല്ല എന്നു ശബ്ദവിഷയത്തെയും നിഷേധിക്കുന്നുണ്ട്. എങ്ങനെ ശബ്ദശ്രവണം അപരോക്ഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാക്കും എന്ന് സംശയിക്കരുത്. ശബ്ദം പദശക്തികൊണ്ട് വാച്യാർത്ഥമായി ബ്രഹ്മത്തെ സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നില്ല. വാണിക്ക് വിഷയീകരിക്കാൻ വേണ്ടുന്ന പ്രവൃത്തിനിമിത്തം ആത്മാവിലില്ലാത്തതുകൊണ്ട് വാച്യാർത്ഥത്തിൽക്കൂടി ശബ്ദം ആത്മാവിനെ സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നില്ല. ഇതാകുന്നു ഉപനിഷത്തിൽ വാണിയെ നിഷേധിക്കുന്നതിൽനിന്ന് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ 'തത്, ത്വം,

അസി' എന്നീ പദങ്ങളിൽ ലക്ഷണാവൃത്തി സ്വീകരിക്കേണ്ടിവരുന്നു. 'നേതി' 'നേതി' 'അഗൃഹ്യോ ന ഹി ഗൃഹ്യതേ' എന്നിങ്ങനെ ഉപനിഷത്തിലരുളും. 'തം ചകിതമഭിധത്തേ ശ്രുതിരപി'എന്ന് ശിവമഹിമ്ന സ്തോത്രവും പദശക്തിക്ക് വിഷയമല്ലാത്ത ആത്മാവിനെ വാച്യാർത്ഥത്തിൽക്കൂടി അറിയാൻ കഴിയാത്തതിനാൽ ലക്ഷണാവൃത്തിയിൽക്കൂടി നിഷേധംവഴി - അഭിധത്തേ - അഭിധാനം ചെയ്യുന്നു എന്നരുളുന്നു. ഇങ്ങനെ വേദാന്തവാക്യം അപരോക്ഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാക്കുന്നുണ്ട്. അപരോക്ഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാക്കാനുള്ള കഴിവ് ശബ്ദത്തിലുണ്ട്. എങ്കിലും യാതൊരു ധർമ്മവുമില്ലാത്തതായ ആത്മവസ്തുവിന്റെ അനുഭവത്തിനുവേണ്ടി തത് ത്വം പദങ്ങളിലല്ല വാച്യാർത്ഥത്തിൽ ലക്ഷണാവൃത്തി സ്വീകരിക്കേണ്ടിവരും. ലക്ഷണാവൃത്തിയും ശബ്ദാർത്ഥംതന്നെ എന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ? ആ വൃത്തിയിൽനിന്നുമുണ്ടാകുന്ന ജ്ഞാനവും ശബ്ദജ്ഞാനംതന്നെ.

എന്താണ് ലക്ഷണാബീജം? ലക്ഷണാവൃത്തി സ്വീകരിക്കുവാനുള്ള കാരണം എന്താകുന്നു?

'താത്പര്യാനുപസ്ഥിതി'യിൽ- പദാർത്ഥത്തിന്റെ താത്പര്യം ശരിക്ക് മനസ്സിലാവാതാകുമ്പോൾ അവിടെ താത്പര്യാർത്ഥം മനസ്സിലാക്കുവാനായി പദാർത്ഥത്തിൽ ലക്ഷണാവൃത്തി സ്വീകരിക്കേണ്ടിവരുന്നു. തത്, ത്വം'പദങ്ങൾ പ്രഥമാന്തമായതുകൊണ്ട് രണ്ടിനും സാമാനാധികരണ്യം ഉണ്ട്. അങ്ങിനെ അന്വയം (യോജിപ്പ്) ഉണ്ടായി. അർത്ഥം നിർദ്ദേശിക്കാം. തത് എന്നതിന് വാച്യാർത്ഥം സർവ്വജ്ഞനായ ആത്മാവും, 'ത്വം' എന്നതിന് വാച്യാർത്ഥം അല്പജ്ഞനായ ജീവാത്മാവും ആകുന്നു. പദങ്ങൾക്ക് യോജിപ്പുണ്ടായി എങ്കിലും ഒന്നു വിശേഷണവും മറ്റേത് വിശേഷ്യവുമാകുന്നു. നീലോല്പലം എന്നിടത്ത് നീലം തന്നെ ഉത്പലം എന്നപോലെ സർവ്വജ്ഞൻ തന്നെ അല്പജ്ഞൻ, അല്പജ്ഞൻതന്നെ സർവ്വജ്ഞൻ എന്നു വിശേഷണ വിശേഷ്യഭാവം പറയാമെങ്കിലും ഇവിടെ രണ്ടർത്ഥങ്ങളും തമ്മിൽ യോജിക്കുന്നില്ല, ഒന്നാകുന്നില്ല. പരസ്പരവിഭിന്നമായ പദാർത്ഥങ്ങൾ ഒരിക്കലും ഒന്നായി ചേരുന്നില്ല. അങ്ങിനെ യോജിക്കാ

തായപ്പോൾ താത്പര്യാർത്ഥം ഉണ്ടാക്കാനായി തത്, ത്വം പദാർത്ഥങ്ങളിൽ ലക്ഷണാവൃത്തി സ്വീകരിക്കേണ്ടിവന്നു. മായോപാധിയും ജഗത്കാരണവുമായ സർവ്വജ്ഞനിൽനിന്നും ജഗത്കാരണത്വത്തെ-മായികമായ കാര്യവിശേഷത്തെ മാറ്റി അതിൽനിന്നും സൂചിപ്പിക്കപ്പെട്ട ലക്ഷ്യാർത്ഥം, നിരുപാധികമായ ആത്മജ്ഞാനം മാത്രം എടുത്തു. ഇതാകുന്നു തത്പദാർത്ഥത്തിന്റെ ലക്ഷണാവൃത്തിയിൽ നിന്നുമുണ്ടായ ശാബ്ദജ്ഞാനം. അതുപോലെ ത്വം പദാർത്ഥത്തിന്റെ, അവിദ്യോപാധിയിൽ ഉണ്ടായ ജീവാത്മാവിന്റെ അല്പജ്ഞാനഭാഗത്തെ മാറ്റി അതിലുണ്ടായ ലക്ഷണാവൃത്തിയിൽ നിന്നും ലക്ഷിതമായ നിരുപാധികമായ ജ്ഞാനം മാത്രം സ്വീകരിച്ചു. ലക്ഷിതമായ ഈ രണ്ടു വസ്തുജ്ഞാനത്തിലും യാതൊരു ഭേദവും ഇല്ലാത്തതിനാൽ അഭേദാത്മകമായ രണ്ടു ജ്ഞാനവും ഉപാധികൾ ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ഒന്നാകുന്നു എന്ന് 'അസി' പദം ബോധിപ്പിക്കുന്നു ഇതിനെയാണ് ഭാഗത്യാഗലക്ഷണ എന്നു പറയുന്നത്.

തത്പദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥമായ സർവ്വജ്ഞൻ അതേ രീതിയിൽ ഉപനിഷത്പ്രതിപാദ്യമായ അദ്വൈതം അല്ല എന്നത് 'നേതി നേതി' എന്ന പ്രതിഷേധത്തിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കാം. അതുപോലെ ത്വം പദാർത്ഥത്തെയും മനസ്സിലാക്കാം. രണ്ടിൽനിന്നും ഉപലക്ഷിതമായ നിർവ്വിശേഷാദ്വൈതാത്മാവായ ജ്ഞാനം മാത്രമാകുന്നു തത്ത്വമസി എന്നതിൽനിന്നും ഉപലക്ഷിതമായത്. ഈ ജ്ഞാനം വേദാന്തവാക്യശ്രവണത്തിൽനിന്നുതന്നെ അറിയേണ്ടതാണ്. അതിൽ അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും മോക്ഷസുഖവും സിദ്ധമാകുന്നു. പദാർത്ഥം ലക്ഷണാവൃത്തിയിൽക്കൂടി നിരുപാധികമായ ആത്മബോധത്തെ ഉപലക്ഷീകരിക്കുന്നു. അത് മുമുക്ഷുവായ ജീവാത്മാവിൽനിന്നും അഭിന്നമാകയാൽ ദശമസ്ത്വമസി എന്നതുപോലെ അഭേദമായ അപരോക്ഷാനുഭവരൂപമാകുന്നു.

'ഇതു സർപ്പം' എന്നതിൽ ഇത് എന്ന കയറിന്റെ സാമാന്യബോധം സർപ്പത്തിലുണ്ട്. എങ്കിലും ഇത് എന്ന സാമാന്യബോധം സർപ്പഭ്രമത്തെയും ദുഃഖത്തെയും മാറ്റുന്നില്ല. ആദ്യത്തെ സാമാന്യബോധംതന്നെയാകുന്നു ഇതു സർപ്പമല്ല കയറാകുന്നു എന്ന

വിശേഷരൂപത്തിൽ സർപ്പത്തെയും ഭ്രമത്തെയും ഭയത്തേയും മാറ്റി അതിന്റെ സ്വരൂപബോധം ഉണ്ടാക്കുന്നത് എന്നതും നമുക്കനുഭവമുണ്ട്. അതുപോലെ ആത്മബോധം സാമാന്യരൂപത്തിൽ എല്ലാവർക്കും ഉണ്ട്. എങ്കിലും ആർക്കും അജ്ഞാനനിവൃത്തി ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ആ സാമാന്യബോധം തന്നെ ലക്ഷണാവൃത്തിയിൽക്കൂടി വിശേഷരൂപത്തിൽ പ്രകടമായപ്പോൾ അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും മോക്ഷവും ഉണ്ടാക്കുന്നു. ഈ വിഷയം പിന്നീട് വിശദമായി മനസ്സിലാക്കാം. വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റുന്നു. വൃത്തിസ്ഥമാം അറിവിൽ വിശ്വവുമില്ല, അവിദ്യയുമില്ല എന്നു പറഞ്ഞു. വൃത്തിജ്ഞാനം എങ്ങനെ അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നു? ഉപനിഷത്തിൽ 'മനസൈവേദം ആപ്തവ്യം', 'ദൃശ്യതേ ത്വഗ്ര്യയാ ബുദ്ധ്യാ സൂക്ഷ്മയാ', എന്ന് മനസ്സുകൊണ്ട് ആത്മജ്ഞാനം അറിയപ്പെടണം, ജ്ഞാനം സൂക്ഷ്മബുദ്ധിയുടെ വിഷയമാകുന്നു എന്നിങ്ങനെ പറയുന്നു. ഇവിടെ മനസ്സ്, ബുദ്ധി എന്നതിന് വേദാന്തജ്ഞാനസംസ്കൃതമായ മനോവൃത്തി എന്ന് അർത്ഥമാകുന്നു.

വേദാന്തശ്രവണത്തിൽനിന്നും ഉണ്ടായ വൃത്തിജ്ഞാനത്തിൽ ഉപലക്ഷിതമായ ആത്മജ്ഞാനംതന്നെ അവിദ്യയെ മാറ്റുന്നത്. പരിശുദ്ധവും നിർവിഘ്നവുമായ മനസ്സിന്റെ വൃത്തിയും ജഡമാണ്. അത് അജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉത്കൃഷ്ടമായ സാത്വിക പരിണാമമാണ്. അതും അജ്ഞാനംതന്നെ എന്നു മുമ്പേ പറഞ്ഞുവല്ലോ? അജ്ഞാനം അനിർവചനീയമായതുകൊണ്ട് ആ വൃത്തിയിൽ അർത്ഥക്രിയാകാരിത്വവും ഉണ്ട്. ശുദ്ധമായ മനോവൃത്തിയിൽ ആത്മാവിന്റെ പരിപൂർണ്ണാനന്ദരൂപമായ വിശേഷസ്വരൂപം പ്രതിബിംബിച്ചിരിക്കുന്നു. ബിംബംതന്നെ ഉപാധിയിൽക്കൂടി പ്രതിബിംബത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ വന്നിരിക്കുകയാണ്. ആ പ്രതിബിംബം ബിംബത്തിൽനിന്നും അന്യമാകുന്നില്ല. പ്രതിബിംബത്തിന് ബിംബത്തെ ഉദ്ബോധിപ്പിക്കുവാനുള്ള കഴിവുണ്ട് എന്ന് പ്രതിബിംബവാദം സമർത്ഥിക്കുന്നുണ്ട്.

വൃത്തി ജഡമാണ്, ജന്യമാണ്, എങ്കിലും വൃത്തിയിൽ പ്രതിബിംബിച്ച പൂർണ്ണാനന്ദബോധം അവിദ്യയെ മാറ്റുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ

അജ്ഞാനത്തിന്റെ അസത്വാപാദകം എന്ന ഒരവസ്ഥ മുമ്പേ തന്നെ (ശാസ്ത്രജ്ഞാനംകൊണ്ടുതന്നെ) നശിച്ചുപോയി. അവ ശേഷിച്ചതായ അഭാനാപാദകം എന്ന അവിദ്യയുടെ ആവരണ ഭാഗത്തെയാണ് വൃത്തിജ്ഞാനം മാറ്റുന്നത്. സാക്ഷാത്ക്കാരം ഉണ്ടാക്കുന്ന ചരമവൃത്തി അഭാനാവരണത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നു. അവിദ്യാനിവൃത്തി ഉണ്ടായ ആ അവസ്ഥ സാക്ഷാത്ക്കാരാത്മ കമാണ്. അവിദ്യാനിവൃത്തിക്കും സാക്ഷാത്കാരത്തിനും രണ്ടു ക്ഷണം ഉണ്ടാവുക സാധ്യമല്ല. ആത്മാവ് സ്വപ്രകാശാത്മകമാണ് എന്നു മുമ്പേ പറഞ്ഞുവല്ലോ? അവിടെ ഫലവ്യാപ്യതയുടെ ആവശ്യം ഉണ്ടാവുന്നില്ല. ജഡവസ്തുക്കൾ സ്വപ്രകാശം അല്ലാത്തതുകൊണ്ട് അതിനെ പ്രകാശിപ്പിക്കുവാനായി ഫലവ്യാപ്യതയുടെ ആവശ്യമുണ്ട്. അവിടെ അനുഭവത്തിന് ക്ഷണം കല്പിക്കാം. ആത്മജ്ഞാനം സ്വതേ പ്രകാശിക്കുന്നതുകൊണ്ടും, ക്രിയാജന്യമല്ലാത്തതുകൊണ്ടും ക്ഷണകല്പനയുടെ ആവശ്യമില്ല എന്നത് മുമ്പും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. 'യഥാ ദീപോ നിവാതസ്ഥോ' എന്നു ഗീതയിലും ഈ വിഷയം വ്യക്തമാണ്. അതുകൊണ്ട് വൃത്തിസ്ഥമായ അറിവിൽ അവിദ്യയില്ലാതായി ആത്മജ്ഞാനം സ്വതേ പ്രകാശിച്ചു. സ്വസംവേദ്യത ഉള്ളതുകൊണ്ട് അനുഭവാത്മകമായ സുഖം ഉണ്ടായി. 'സുഖം ആത്യന്തികം യത്തത് ബുദ്ധിഗ്രാഹ്യം' എന്നു ഗീതയിലും, 'ഭൂമാതത്സുഖം തത് അമൃതം' എന്ന് ഉപനിഷത്തിലും ഈ വിഷയം വ്യക്തമാക്കുന്നു.

വൃത്തിയോ വൃത്തിജ്ഞാനമോ ഏതാണ് അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നത്? വാർത്തികത്തിൽ നിന്നും ഈ വിഷയം മനസ്സിലാക്കാം. 'പ്രമാണാരൂഢമേവൈതത് ഹന്ത്യവിദ്യാമശേഷത' മുമുക്ഷുവിന്റെ ആവർത്തിച്ചഭ്യസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന വേദാന്ത വാക്യജന്യമായ മനോവൃത്തിപ്രവാഹം ഏതുപ്രകാരത്തിൽ അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റുന്നു എന്നതിന് സമാധാനം പറയുന്നു. സാമാന്യമായ സാക്ഷിബോധത്തിന് അജ്ഞാനനിവർത്തകത്വമില്ല എന്ന് മുമ്പേ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. വേദാന്തശ്രവണജന്യമായ വൃത്തി ജഡമാണ്, അജ്ഞാനത്തിന്റെ കാര്യമാണ്. അതിനും അജ്ഞാനനിവർത്തകത്വം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. ജഡം,

ചേതനം എന്നീ രണ്ടു പദാർത്ഥങ്ങളാണ് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വിഷയം. ഇതിൽ ഏതിനാണ് അജ്ഞാനനിവർതകത്വം ഉള്ളത്? എങ്ങനെ അവിദ്യാനിവൃത്തിയും മോക്ഷസുഖവും ഉണ്ടാവാം. പ്രമാണാരൂഢം-തത്ത്വമസി മുതലായ വേദാന്തപ്രമാണങ്ങളിൽ നിന്ന് ജനിക്കുന്നതും ശുദ്ധവും നിർവ്വിഘ്നവും ആയ ബുദ്ധിവൃത്തിയിൽ ആരൂഢമായ വിശേഷരൂപത്തിൽ പ്രതിബിംബിച്ചിരിക്കുന്ന പരിപൂർണ്ണാനന്ദമായ ആത്മബോധം അവിദ്യയേയും അതിന്റെ കാര്യത്തേയും മാറ്റുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആത്മജ്ഞാനികൾ വേദാന്തത്തിനു പ്രാമാണ്യം കൊടുക്കുന്നു. ഇവിടെ വേദാന്തത്തിന് ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തെ സിദ്ധം ചെയ്യുന്നതിൽ പ്രാമാണ്യം ഉണ്ട് എന്നു പറയുന്നില്ല. അവിദ്യയെയും അതിന്റെ കാര്യങ്ങളെയും നശിപ്പിക്കുന്നതിൽ വേദാന്തവാക്യത്തിന് പ്രാമാണ്യമുണ്ട് എന്ന് ഉറപ്പു പറയുന്നു. ആത്മജ്ഞാനം ജ്ഞാനിയിലും അജ്ഞാനിയിലും ഉണ്ട് എങ്കിലും ജ്ഞാനിക്കുമാത്രമാണ് ജ്ഞാനഫലമായ അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും മോക്ഷസുഖവും ഉണ്ടാവുന്നത്. ആത്മാവിന്റെ അസാധാരണമായ പൂർണ്ണബോധത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്ന വൃത്തിക്ക് അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുവാനുള്ള കഴിവുണ്ട്. മുമുക്ഷു അജ്ഞാതാവസ്ഥയിൽനിന്നും ജ്ഞാതാവസ്ഥയിൽ വരുന്നുണ്ട്. ഇങ്ങനെ വൃത്തിയിൽ പ്രകാശിച്ചിരുന്ന ആത്മബോധവും ആത്മബോധത്തോടുകൂടിയ വൃത്തിയും തനിയെ അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് എന്ന് സുരേശ്വരാചാര്യരും മറ്റും രണ്ടുപ്രകാരത്തിൽ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

'ബുദ്ധീദ്ധോ ബോധഃ, ബോധേദ്ധാ വാ ബുദ്ധിഃ'

പരിശുദ്ധമായ ബുദ്ധിയിൽ പ്രതിബിംബിച്ചിരിക്കുന്ന ബോധത്തിനും ആത്മാവിന്റെ വിശേഷസ്വരൂപത്തോടുകൂടിയ വേദാന്തജന്യമായ ബുദ്ധിവൃത്തിക്കും, രണ്ടിനും, അജ്ഞാനനാശത്തിൽ പ്രമാണ്യമുണ്ട്. വൃത്തി ജഡമാണ് എങ്കിലും തപ്തമായ ലോഹം ദഹിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ ബോധതാദാത്മ്യം ഉള്ള വൃത്തിക്കും അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുവാനുള്ള കഴിവുണ്ടാകുന്നു. അജ്ഞാനകാര്യമായ വൃത്തി അസത്‌വിലക്ഷണമായതുകൊണ്ട് അജ്ഞാ

നത്തെ നശിപ്പിക്കാം. മിഥ്യാസർപ്പം ഭയമുണ്ടാക്കുന്നതുപോലെയും മിഥ്യാസ്വപ്നം അർത്ഥസൂചകമാകുന്നതുപോലെയും മിഥ്യയായ പ്രമാണവൃത്തിയും അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നു എന്ന് പറയുന്നതും യുക്തമാകുന്നു. ആദ്യത്തെ പ്രകാരത്തിൽ (ബുദ്ധീദ്ധോ ബോധഃ) ബോധത്തിന് പ്രാമാണ്യം കൊടുക്കുന്നു. രണ്ടാമത്തെതിൽ വൃത്തിക്കും പ്രാമാണ്യം കൊടുക്കുന്നു.

സൂര്യന്റെ സാധാരണകിരണം പുല്ലിനെയും മറ്റും പ്രകാശിപ്പിച്ച് കാണിക്കുന്നു. എങ്കിലും ആ സൂര്യപ്രകാശം സൂര്യകാന്തത്തിൽപ്പെട്ടാൽ അതുതന്നെ പ്രകാരാന്തരത്തിൽ പുല്ലിനെ ദഹിപ്പിക്കുന്നു. അതുപോലെ ആത്മാവിന്റെ സാമാന്യരൂപമായ സാക്ഷിബോധം അജ്ഞാനത്തെയും മറ്റും പ്രകാശിപ്പിച്ച് കാണിക്കുന്നു. അതേ ആത്മാവിന്റെ വിശേഷജ്ഞാനത്തോടുകൂടിയ വൃത്തി അഥവാ വിശുദ്ധമായ വൃത്തിയോടുകൂടിയ വിശേഷാത്മജ്ഞാനം ഈ പ്രപഞ്ചവിന്യാസത്തിന് മൂലകാരണമായ അവിദ്യയെ നശിപ്പിക്കുന്നു. അവിദ്യാകാരണമായ പ്രപഞ്ചത്തെ പറപ്പിക്കുന്നു. 'സർവ്വം കർമ്മാഖിലം പാർത്ഥ ജ്ഞാനേ പരിസമാപ്യതേ' - ദ്വൈതഭേദബുദ്ധിയും അജ്ഞാനവും ജ്ഞാനത്തിൽ അവസാനിക്കുന്നു. ജ്ഞാനം മോക്ഷഹേതുകമാകുന്നു.

ഈ ചരമവൃത്തിയില്ലാത്ത ജ്ഞാനവും വിശേഷജ്ഞാനമില്ലാത്ത വൃത്തിയും അജ്ഞാനത്തെ ഒരിക്കലും നശിപ്പിക്കുന്നില്ല എന്നതാണ് ഇതിൽനിന്നും സമുദ്ധൃതമായ സാരാംശം.

എന്താണ് വൃത്തിജ്ഞാനംകൊണ്ട് സിദ്ധമായത്? വൃത്തിജ്ഞാനംകൊണ്ട് അവിദ്യാനിവൃത്തിയുണ്ടായി. അദ്വൈതസിദ്ധികാരൻ ചോദിക്കുന്നു എന്താണ് അവിദ്യാനിവൃത്തി എന്നു പറയുന്നത്? ആത്മസ്വരൂപംതന്നെ അവിദ്യാനിവൃത്തി. 'നിവൃത്തിരാത്മാ മോഹസ്യ' ഉപലക്ഷണാവൃത്തിയിൽക്കൂടി വിശേഷരൂപത്തിൽ അറിഞ്ഞ ആത്മസ്വരൂപം അവിദ്യാനിവൃത്തിരൂപമാകുന്നു. അതിനാൽ അവിദ്യാനിവൃത്തി എന്ന വേറൊരു പദാർത്ഥം ഉണ്ടായി എന്നു ശങ്കിക്കരുത്. ദ്വൈതശങ്കയ്ക്കു സ്ഥാനമില്ല. ചരമവൃത്തിയിൽ ഉപലക്ഷിതമായ അദ്വൈതാത്മാവ് ആ വൃത്തിക്കുമുമ്പു നിത്യസിദ്ധമായിരുന്നു എങ്കിലും അവിടെ വിശേഷരൂപത്തിൽ

ഉപലക്ഷണാവൃത്തിയിൽക്കൂടി അറിയപ്പെടാത്തതുകൊണ്ട് അവിദ്യാനിവൃത്തിക്കുമുമ്പുണ്ടായില്ല എന്നത് 'ചിത്സുഖി' വ്യക്തമാക്കുന്നു. 'നിവൃത്തിരാത്മാ മോഹസ്യജ്ഞാതത്വേനോപലക്ഷിതഃ ഉപലക്ഷണാനാശേപി സ്യാൻമുക്തിഃ പാചകാദിവത്' ചരമക്ഷണത്തിൽ ലക്ഷണാവൃത്തിയിൽക്കൂടി ഉപലക്ഷിതമായ (വിശേഷാനന്ദരൂപത്തിൽ അറിയപ്പെട്ടതായ) അദ്വൈതാനന്ദബോധാത്മാവ് വൃത്തിജ്ഞാനത്തിനു മുമ്പും ഉണ്ടായിരുന്നു. എങ്കിലും അത് ആ വിശേഷരൂപത്തിൽ ഉപലക്ഷിതമായിരുന്നില്ല, അറിയപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. വിശേഷരൂപത്തിൽ അറിയപ്പെട്ടപ്പോൾ അവിദ്യാനിവൃത്തിയുണ്ടായി. വിറകിൽ ജ്വലിച്ചു പ്രകാശിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന അഗ്നി തമസ്സിനെ മാറ്റുന്നതോടുകൂടെ അതിന് ആശ്രയമായ വിറകിനേയും നശിപ്പിക്കുന്നു. അഗ്നി നിരുപാധികമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. അതുപോലെ വൃത്തിയെ ആശ്രയിച്ച് ഉദിച്ച ജ്ഞാനം, അജ്ഞാനത്തെയും ആശ്രയമായ വൃത്തിയെയും നശിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും അത് നിരുപാധികമായി സ്വയംപ്രകാശിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അശൂന്യതയും സ്വസംവേദ്യതയും സ്വതഃസിദ്ധമാകുന്നു. ഉപലക്ഷണമായ വൃത്തി നശിച്ചുപോയാലും വൃത്ത്യുപലക്ഷിതമായ വിശേഷാത്മാനന്ദം സ്വതേ സിദ്ധമായിരിക്കുന്നുണ്ട്. അതിനു ദൃഷ്ടാന്തം പറയുന്നു. 'പാചകാദിവത്'. പാചകക്രിയകൊണ്ട് ഉപലക്ഷിതനായ (അറിയപ്പെട്ടതായ)ആൾ മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ഒരാളാണ്. ആ വ്യക്തി ഇപ്പോൾ പാചകൻ എന്ന് അറിയപ്പെടുന്നു. ഇനി ഒരുസമയം പാചകക്രിയ ഇല്ലാതായാലും അയാൾ പാചകനെന്ന് വിളിച്ചറിയപ്പെടും. അതുപോലെ വൃത്ത്യുപലക്ഷിതമായ വിശേഷാത്മബോധം വൃത്തിയുള്ളപ്പോഴും വൃത്തിനാശത്തിനുശേഷവും വൃത്ത്യുപലക്ഷിതമായി അറിയപ്പെടും. ഉപലക്ഷണാവൃത്തിയിൽക്കൂടി വിശേഷാത്മബോധത്തിനും മുക്തിക്കും സാദ്ധ്യതയുണ്ട്. വൃത്തി ഇല്ലാതിരുന്ന ആദ്യാവസ്ഥയിൽ അസാദ്ധ്യതയും ഉണ്ട് എന്നു പറയാം. ആത്മാവ് ഉണ്ടായിരുന്നുവെങ്കിലും വൃത്തിക്കു മുമ്പേ അവിദ്യാനിവൃത്തിയും മോക്ഷവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഈ വിഷയം ഖണ്ഡനകാരനും പ്രതിപാദിക്കുന്നു. 'ശ്രുത്യാ ഉപലക്ഷണന്യായേന

കാകവത് ദേവദത്തസ്യ ഗൃഹം' വേദാന്തവാക്യങ്ങൾ നേരിട്ട് ലക്ഷ്യാർത്ഥമായ ബ്രഹ്മത്തെ പറയുന്നില്ല. ഉപലക്ഷണാവൃത്തി യെകൊണ്ട് സൂചിപ്പിക്കുന്നു. എങ്ങിനെയെന്നാൽ - ഏതാണ് ദേവദത്തന്റെ വീട് എന്നൊരാൾ ചോദിച്ചു. അയാൾക്ക് മറ്റൊ രാൾ ദൂരെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചുകൊടുക്കുന്നു. ആ കാക്കകൾ ഇരി ക്കുന്ന വീടാണ് ദേവദത്തന്റേത്. ഇവിടെ കാക്കകളെക്കൊണ്ട് ഉപലക്ഷിതമായ വീട് അറിയപ്പെടുന്നു. വീടാണ് അറിവിന്റെ ലക്ഷ്യം, കാക്കകൾ അല്ല. കാക്കകൾ പറന്നു പോയാൽ മറ്റൊരു സമയത്തിലും അയാൾക്ക് ആ വീട് അറിയപ്പെടുന്നു. അതു പോലെ വേദാന്തവൃത്തികൊണ്ട് ഉപലക്ഷിതമായ പരിപൂർണ മായ വിശേഷബോധം ലക്ഷണാവൃത്തി ഉണ്ടെങ്കിലും ഇല്ലാതെ യായാലും സ്വതേ അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും മോക്ഷസുഖവും ഉണ്ടാക്കി നിലനിൽക്കുന്നു. ഈ വിഷയം ആത്മോപദേശശത കത്തിൽ 'ഇദമറിവെന്ന' പദ്യത്തിൽ ചർച്ചചെയ്യുന്നുണ്ട്. സാമാ ന്യജ്ഞാനം മോക്ഷസാധകം അല്ലായെന്നും ആത്മാവിന്റെ വിശേ ഷജ്ഞാനമാണ് മോക്ഷസാധകം എന്നും സംഗ്രഹിക്കുന്നു. 'സത്ഗതിവരാൻ' ഇതിനെ ഭജിച്ചിടേണം എന്നിടത്ത് അജ്ഞാ നനാശത്തിനും ആത്മസുഖത്തിനും വേണ്ടി ഈ വൃത്തി ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകണം എന്ന് സരളമായ ഭാഷാപദങ്ങളിൽക്കൂടെ പ്രകൃതപദ്യത്തിലും പ്രതിപാദിച്ചു.

വൃത്തിസ്ഥമായ അറിവിൽ വിശ്വവും അവിദ്യയുമില്ല. എന്താണ് വൃത്തി, വൃത്തിസ്ഥമായ അറിവ് എന്നത് വ്യക്തമായി. വിശ്വവും എന്നു പറയുന്നതിൽ നിന്നും ജീവാത്മാവും അതിന്റെ അവ സ്ഥാന്തരമായ തൈജസനും പ്രാജ്ഞനും, അതിന്റെ ഭോഗസ്ഥാ നങ്ങളായ ജാഗ്രത്സ്വപ്നസുഷുപ്തികളും, സുഖം, ദുഃഖം മുത ലായ ധർമ്മങ്ങളും സമഷ്ടിയായ വിരാടും ഹിരണ്യഗർഭനും അന്തര്യാമിയും അതിന്റെ അഭിമാനസ്ഥാനങ്ങളായ സ്ഥൂലം സൂക്ഷ്മം, കാരണം എന്ന സമഷ്ടിപ്രപഞ്ചവും ഇല്ല എന്ന് നിഷേധിക്കപ്പെടും. പരിണാമത്തിന് ഉപാദാനകാരണമായ അവി ദ്യയെ ആദ്യം നിഷേധിക്കണം. അതിനുശേഷം അതിന്റെ കാര്യ ങ്ങളും നിഷേധിക്കപ്പെടും. എന്താണ് ഈ വിശ്വം എന്നു പറയു

ന്നത്? ആദ്യം 'പേരായിരം' എന്ന് ഉന്നയിച്ചതായ പ്രപഞ്ചം അത് ഇല്ലാത്തത്, മിഥ്യ ആകുന്നു എന്നത് വ്യക്തമാക്കി.

വിത്തിന്റെ ബീജശക്തി നശിച്ചാലും വറുത്ത വിത്ത് അതേരൂപത്തിൽ കാണപ്പെടാം. മരത്തിന്റെ വേരറുത്താലും മരം അങ്ങനെ നിലനിൽക്കാം. അതുപോലെ ജ്ഞാനോദയത്തിൽ അവിദ്യയ്ക്കും കാര്യമായ പ്രപഞ്ചത്തിനും കാര്യക്ഷമതയില്ല എന്നതാണ് 'അവിദ്യയതുമില്ല, വിശ്വവും ഇല്ല' എന്നതിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്.

കാരണം നശിച്ചാലും, പ്രതിബന്ധം ഉണ്ടായാലും കാര്യമില്ലാതാവാം. ജ്ഞാനിയുടെ സമാധിയിൽ അവിദ്യാശക്തിക്ക് പ്രതിബന്ധകം ഉണ്ടായി. ജ്ഞാനം അവിദ്യാശക്തിയെ നിരോധിച്ചു. അതിന്റെ കാര്യങ്ങൾക്ക് വീണ്ടും ബന്ധം ഉണ്ടാക്കുക എന്ന കാര്യക്ഷമത ഇല്ലാതായി. ഇതിനെയാണ് അവിദ്യയതുമില്ല എന്നു പറഞ്ഞത്. ഈ വിഷയം ജീവന്മുക്തിയെ പറയുന്ന പദ്യങ്ങളിൽ നിന്നും മനസ്സിലാക്കാം. 'വിളക്കു വന്നാൽ അട്ടിക്കിലെങ്ങും ഇരുളില്ല'. പ്രകാശം തമസ്സിന്റെ വിരുദ്ധധർമ്മമായതുകൊണ്ട് പ്രകാശം വന്നാൽ തമസ്സിന് സ്ഥാനമില്ല, പ്രകാശം അവശേഷിക്കുന്നു.

തമസ്സ് പ്രകാശത്തിന്റെ അഭാവമാണെന്ന് ചിലർ പറയുന്നുണ്ട്. വസ്ത്വന്തരമാണ് എന്ന് മറ്റു ചിലരും. തമസ്സ് അവിദ്യയുടെ അഭാവവിലക്ഷണമായ കാര്യമാകുന്നു എന്നു വേദാന്തം പറയുന്നു. അതുകൊണ്ട് അന്ധകാരം അഭാവമല്ല ഭാവാഭാവവിലക്ഷണമായ അനിർവചനീയമാകുന്നു. മന്ദാന്ധകാരത്തിലും പ്രദീപം എടുത്തുകൊണ്ട് പോകുമ്പോഴും മങ്ങിയ ഇരുട്ട് പോകുന്നു വരുന്നു എന്ന പ്രതീതി അഭാവത്തിൽ നിന്നും എങ്ങനെ ഉണ്ടാകും? അതുകൊണ്ട് ഭാവാഭാവവിലക്ഷണമാകുന്നു തമസ്സ്. സൃഷ്ടിക്ക് ഉപയുക്തമാകാത്തതുകൊണ്ടും പ്രയോജനമില്ലാത്തതുകൊണ്ടും സൃഷ്ടിപ്രക്രിയയിൽ തമസ്സിനെ സ്വീകരിച്ചുകാണുന്നില്ല.

സമാധിയിൽ ഇരിക്കുന്ന സ്ഥിതപ്രജ്ഞന്റെ ജ്ഞാനാനുഭൂതിയിൽ, പ്രകാശത്തിൽ തമസ്സ് എന്നപോലെ അവിദ്യയും കാര്യങ്ങളും അസ്തമിച്ചു പോകുന്നു. 'അഥ സോ$f$ഭയംഗതോ

ഭവതി'. 'പ്രജഹാതി യദാ കാമാൻ' എന്ന് ഗീതയും പറയുന്നുവല്ലോ. ആത്മാവിൽ സ്ഥിരമായ പ്രജ്ഞയുള്ള യോഗിക്ക് പ്രമാണം, വിപര്യയം മുതലായ വൃത്തികൾ ഇല്ലാതാകുമ്പോൾ നിരോധാവസ്ഥയിൽ അഭയമായ ആത്മാനുഭൂതി ഉണ്ടാവുന്നു. യോഗി സ്വതേ ആത്മാനന്ദത്തിൽ മുഴുകിയിരിക്കുന്നു എന്ന് ഉപനിഷത്തും ഗീതയും സ്ഥിതപ്രജ്ഞലക്ഷണത്തിൽ പറയുന്നു. യാതൊരു ഭേദവ്യവഹാരത്തിനും അവിടെ സ്ഥാനമില്ലാത്തതുകൊണ്ടും ആത്മജ്യോതിസ്സ് സ്വയം അനുഭവവിഷയം ആകുന്നതുകൊണ്ടും സംസാരധർമ്മങ്ങൾക്ക് അവിടെ സ്ഥാനമില്ല. 'സ്ത്രിയഃ സതീസ്താ ഉ പുംസ ആഹുഃ' അദ്വൈതാനുഭവത്തിൽ സ്ത്രീപുരുഷഭേദം പറയാൻ കഴിയുന്നില്ല. ജ്ഞാനികളായ സ്ത്രീകളും ആത്മസ്വരൂപം എന്ന പുരുഷനായിരിക്കും, അവർ സ്ത്രീകളല്ല. ആ അവസ്ഥയിൽ ഇരിക്കുന്ന അന്ധൻ ജ്ഞാനസ്വരൂപമായ കണ്ണുള്ളവനാണ്, അന്ധനല്ല. പുത്രനാണ് എങ്കിലും ആത്മജ്ഞൻ പിതാമഹനാകുന്നു. ശരീരബന്ധങ്ങൾക്ക് അവിടെ സ്ഥാനമില്ല എന്നു യജുർവേദത്തിൽ പറയുന്നു. വാസിഷ്ഠത്തിൽ 'യഃ സർപ്പപ്രത്യയോ രജ്ജ്വാം സ കഥം സർപ്പകാര്യകൃത്' എന്നു ചോദിക്കുന്നു. സ്വയം സത്തയില്ലാത്ത രജ്ജുസർപ്പത്തിന് വിഷവും ദംശനവും എങ്ങനെ ഉണ്ടാവും? രജ്ജുസർപ്പം ആരെ കടിക്കും? അതിന്റെ സ്വരൂപത്തിൽ സർപ്പത്വം ഇല്ല, കയറാണുള്ളത്. അതുപോലെ സ്വതേയില്ലാത്ത അനാത്മാവായ അവിദ്യാകാര്യങ്ങളും മറ്റും വിലയിച്ചുപോകുന്ന ജ്ഞാനിയുടെ സമാധ്യവസ്ഥയിൽ ആത്മാവിന്റെ സ്വയം പ്രകാശം തെളിയുന്നു. 'അദ്ദിക്കിലെങ്ങും ഇരുളില്ല' എന്ന് വ്യക്തമാക്കി. കാരികയിൽ വൃത്തിജ്ഞാനാവസ്ഥയെപ്പറ്റി 'അജം അജേന ജ്ഞാനേന ജ്ഞേയാഭിന്നം പ്രചക്ഷതേ' എന്നു പറയുന്നു. വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിയിൽ പ്രതിബിംബിച്ചിരിക്കുന്നത് അജമായ ബോധാത്മാവാകുന്നു. വൃത്തിസംബന്ധം ഉണ്ടായതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനിക്കു ബോധോദയം ഉണ്ടായി എന്നു പറയാം. കുടമുണ്ടാകുമ്പോൾ ആകാശമുണ്ടായി എന്നു പറയുന്നതുപോലെ സ്വതേ അജമായ ജ്ഞാനാത്മാവിനും വൃത്തിസംബന്ധത്തിൽ ജന്യത്വമുണ്ടായി.

എങ്കിലും ആ പ്രതിബിംബിതമായ ജ്ഞാനവും അതിന്റെ ബിംബവും മുമുക്ഷുവിന്റെ ജ്ഞേയമായ പരിപൂർണ്ണസച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമെന്ന ബിംബം തന്നെ. ഉപാധിയിൽക്കൂടി കടന്നുവന്നാൽ പ്രതിബിംബമാകുന്നു എങ്കിലും ഉപാധിയില്ലാതായാൽ അത് സ്വയം ബിംബരൂപമായി നിലനിൽക്കുന്നു. ഘടാകാശം ഘടം ഉടഞ്ഞാൽ ആകാശമായി നിലനിൽക്കുന്നു. അത് വേറൊന്നാകുന്നില്ല. വൃത്തിസംബന്ധത്തിൽ ഉണ്ടായ ജ്ഞാനത്തിന്റെ ജന്യത്വം മുതലായ ധർമ്മങ്ങൾ അനിർവചനീയമാകയാൽ മിഥ്യയായി മാറിപ്പോകുന്നു. അവിടെ പ്രതിബിംബിച്ച വൃത്തിജ്ഞാനവും ജ്ഞേയമായ പൂർണ്ണാനന്ദജ്ഞാനവും – 'അഭിന്നം പ്രചക്ഷതേ' – വൃത്തിക്ഷയത്തിലും വൃത്തിയുള്ളപ്പോഴും ഒന്നു തന്നെ, അദ്വൈതമാകുന്നു. വൃത്തി മിഥ്യയാകയാൽ ജ്ഞാനിക്ക് അദ്വൈതബോധം തന്നെ അവശേഷിക്കുന്നു. ആ ബോധാവസ്ഥയെയാണ് ഉപനിഷത്തിൽ 'അഭയം വൈ ജനക പ്രാപ്തോഽസി', 'ബ്രഹ്മൈവ സൻ ബ്രഹ്മാപ്യേതി' എന്നിങ്ങനെ ജ്ഞാനിയുടെ സമാദ്ധ്യവസ്ഥയെന്നു പറയുന്നത്. വിളക്കു വന്നാൽ ഇരുളില്ല എന്ന് ഇവിടെയും കാണിക്കുന്നു.

രണ്ടാമതായി ജ്ഞാനിയുടെ വ്യുത്ഥാനാവസ്ഥയെ കാണിക്കുന്നു. 'ഉടനങ്ങുവർത്തി വിട്ടാൽ വിളക്കു പൊലിയുന്നു, ഇരുളും വരുന്നു'. – വിളക്കു പൊലിയുമ്പോൾ ഇരുട്ടു വരുന്നതുപോലെ സമാധിയിൽ നിന്നുപരമിച്ച ജ്ഞാനിക്കു വ്യുത്ഥാനാവസ്ഥയുണ്ടാകുന്നു. വേദാന്തം ഇതിനെ ബാധിതാനുവൃത്തി എന്നു പറയുന്നു. ഇവിടെ സംശയം തോന്നാം. ശാസ്ത്രം ഇത്രയും പണിപ്പെട്ട് സമാദ്ധ്യവസ്ഥ സിദ്ധമാക്കി. മുമുക്ഷു മുക്തനായി. വീണ്ടും പഴയ ഭാണ്ഡംതന്നെ തലയിൽ ഏറുന്നുവോ? ഇല്ല പണ്ടത്തെ പ്രപഞ്ചഭാരവും തലവേദനയും ഇനി ഒരു കാലത്തുമുണ്ടാവില്ല എന്നതു വ്യക്തമാക്കുന്നു. നിരോധിച്ചുപോയ അവിദ്യയും വ്യവഹാരവും വ്യുത്ഥാനത്തിൽ എങ്ങനെ അനുവർത്തിക്കുന്നു? അതിന് കാരണമായ അവിദ്യാലേശം ജ്ഞാനിയിൽ നിലനിൽക്കുന്നു. ഇതിനെയാണ് തൂലാവിദ്യയെന്നു പറയുന്നത്. ഇതിനെ കാര്യാവിദ്യാ, ലേശാവിദ്യാ എന്നും പറയും. കുംഭകാരൻ കുടമു

ണ്ടാക്കുന്ന ചക്രത്തിന്റെ ഭ്രമണം കുടം സിദ്ധമായതിനുശേഷവും ഭ്രമണശക്തിയുള്ളതുവരെ നിലനിൽക്കുന്നതായും ക്രമേണ വേഗം ശാന്തമാകുന്നതായും നാം കാണുന്നു. അതുപോലെ ജ്ഞാനിക്കു ജ്ഞാനോദയത്തിനുശേഷവും നിരോധിക്കപ്പെട്ട അവിദ്യയും-ബാധിതമായ - അവിദ്യയും അതിന്റെ കാര്യശേഷവും അനുവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. ജ്ഞാനം അവിദ്യയെ നിരോധിച്ചുവെങ്കിലും ഈ ശരീരത്തിനു കാരണമായ കർമ്മങ്ങൾ ജാതി, ആയുസ്സ്, സുഖം, ദുഃഖം മുതലായവയെ വിഭാഗീകരിച്ച് നിശ്ചയിച്ചുകൊണ്ട് ആദ്യമേതന്നെ ശരീരത്തെ ജനിപ്പിച്ചുകഴിഞ്ഞു. ആ കർമ്മങ്ങളുടെ ഫലം നിലനിൽക്കുന്നതുവരെ ശരീരവും നിലനിൽക്കും. ഈ ശരീരത്തിൽ ഉണ്ടായിപ്പോയ കർമ്മങ്ങളുടെ ഫലദാതൃത്വശക്തിയെ നിഷേധിക്കാൻ ജ്ഞാനത്തിനും കഴിയുന്നില്ല. ഇതിൽനിന്നും കർമ്മങ്ങളുടെ ഫലം അനുഭവിച്ചു തന്നെ തീരണം എന്ന് സിദ്ധാന്തിക്കാം. അതുകൊണ്ട് സമാധ്യവസ്ഥയിൽ ഇരിക്കുന്ന ജ്ഞാനിക്ക് ഈ ജന്മത്തിൽ ഫലഹേതുകങ്ങളായ കർമ്മങ്ങൾ ഫലം കൊടുക്കുന്നു. വ്യുത്ഥാനം ഉണ്ടാക്കുന്നു. ആ അവസ്ഥയെയാണ് ഇവിടെ 'വിളക്കു പൊലിയുന്നു ഇരുളും വരുന്നു' എന്നതിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.

ഈ കർമ്മങ്ങളെയാണ് പ്രാരബ്ധശേഷം എന്നു പറയുന്നത്. അതിനു ഹേതുവായ അവിദ്യാലേശം ജ്ഞാനം ഉണ്ടായതിനുശേഷവും ജ്ഞാനിയുടെ ശരീരത്തെ വച്ചുപുലർത്തുന്നതിനായി ശേഷിക്കുന്നു എന്നു പറയാം. കാറ്റടിച്ചാലും വിളക്കണയാം എണ്ണയും തിരിയും തീർന്നാലും വിളക്ക് അണയാം. ഇങ്ങനെ പ്രതിബന്ധത്തിലും കാരണനാശത്തിലും കാര്യനാശം സംഭവിക്കാം. ജ്ഞാനബലംകൊണ്ട് അവിദ്യയും അതിന്റെ ശക്തിയും നിരോധിക്കപ്പെട്ടു. അവിദ്യയ്ക്ക് പ്രതിബന്ധകം ഉണ്ടായി. സമാധിയുണ്ടായി മൂലാവിദ്യയ്ക്കും കാര്യത്തിനും നാശമുണ്ടാക്കി സംസാരബന്ധത്തെ മാറ്റി. എങ്കിലും പ്രതിബന്ധാവസ്ഥയിലിരിക്കുന്ന അവിദ്യ വീണ്ടും വ്യുത്ഥാനാവസ്ഥയുണ്ടാക്കി. ആ വ്യുത്ഥാനത്തിനു കാരണമായ അവിദ്യയെ ലേശാവിദ്യ എന്നു പറയുന്നു. അതിനെയാണ് ഇവിടെ 'ഇരുളും വരുന്നു -

വിളക്കു പൊലിയുന്നു' എന്നീ പദങ്ങളിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. ഇതിനെയാണ് ബാധിതാനുവൃത്തി എന്നു പറഞ്ഞത്. ജ്ഞാനോദയസമകാലത്തിൽ അവിദ്യാനിവൃത്തിയും ദ്വൈതമിഥ്യാത്വവും മോക്ഷഫലവും ഉണ്ടായി. ഇനി ഒരിക്കലും ഈ അവസ്ഥയ്ക്കു നാശമോ മാറ്റമോ സംഭവിക്കുന്നില്ല.

നിരോധിക്കപ്പെട്ട യന്ത്രവും കുംഭകാരന്റെ ചക്രവും കുറച്ചു സമയം സക്രിയമായി കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. അത് ക്രമേണ ശാന്തമാകുന്നുമുണ്ട്. അതുപോലെ ജ്ഞാനബലംകൊണ്ട് നിരോധിക്കപ്പെട്ടതായ അവിദ്യയും കുറച്ചുസമയത്തേക്ക് നിലനിൽക്കുന്നു. അതിനെ ലേശാവിദ്യ എന്നു പറഞ്ഞു. അതിനും ചില കാര്യശേഷങ്ങൾ ഉണ്ട്. അത് ജ്ഞാനോദയത്തിനും മുമ്പേതന്നെ നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ടതായ - ആയുസ്സ്, സുഖം, ദുഃഖം, ലോകസംഗ്രഹം മുതലായവയാകുന്നു. ഇതാകുന്നു ജ്ഞാനിയുടെ പ്രാരബ്ധശേഷം. ഈ പ്രാരബ്ധത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന ജ്ഞാനിയെ ജീവൻമുക്തൻ എന്നുപറയുന്നു. ജീവിച്ചിരിക്കുന്നു എങ്കിലും യാതൊരു കർമ്മബന്ധവും ആ പുണ്യാത്മാവിൽ വികാരം ഉണ്ടാക്കുന്നില്ല.

ഈ കർമ്മഫലത്തിനു കാരണമായ ലേശാവിദ്യയും ഫലാവസാനത്തിൽ നിർമൂലമായി നശിക്കുന്നുണ്ട്. അതേസമയം ജ്ഞാനി വിദേഹമുക്തനാകുന്നു. ആദ്യം ജ്ഞാനബലംകൊണ്ട് അവിദ്യാശക്തിയെ നിരോധിച്ചു, സമാധ്യവസ്ഥയുണ്ടായി ബന്ധനിവൃത്തിയും ദ്വൈതമിഥ്യാത്വവും ഉറച്ചു.

നിരുദ്ധമായ അവിദ്യയുടെ ലേശം ഉണ്ടായിരുന്നതിനാൽ സമാധിയിൽ നിന്നും വ്യുത്ഥാനവും ബാധിതമായ ദ്വൈതബന്ധത്തിന്റെ അനുവൃത്തിയും (നിഴലിപ്പ്) ഉണ്ടാകുന്നു. ഇങ്ങനെ അവിദ്യയുടെ രണ്ടവസ്ഥകളെ കാണിച്ചു. സമാധിയിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ജ്ഞാനി, വ്യവഹാരത്തിൽ കാണപ്പെടുന്ന ജ്ഞാനി എന്നിങ്ങനെ ജ്ഞാനിക്കും രണ്ടവസ്ഥകളുണ്ട്. ഇവ രണ്ടും ജീവന്മുക്തനായ ജ്ഞാനിയിൽ ഉള്ളതാകുന്നു. അവിദ്യാലേശം നശിക്കുമ്പോൾ ജ്ഞാനി വിദേഹകൈവല്യം പ്രാപിക്കുന്നു. ഇതാകുന്നു പ്രകൃതപദ്യത്തിന്റെ സാരാംശം. ഒരു പ്രാവശ്യം ജ്ഞാന

ബലം കൊണ്ട് അജ്ഞാനം നശിച്ചു. അവിടെ ഇനി വേറൊര ജ്ഞാനം വരുന്നില്ല. അതിനെ നശിപ്പിക്കേണ്ടതുമില്ല. അജ്ഞാനം ഒന്നുമാത്രം. അതിൽ ഭേദം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. രണ്ടും മൂന്നുമായാലും അതെല്ലാം എപ്പോഴും അജ്ഞാനം തന്നെ. രണ്ടാമതായി വീണ്ടും പ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കേണ്ടതില്ല. 'സകൃദ് വിഭാതോ ഹ്യേവൈഷ ധർമ്മഃ' ഒരു പ്രാവശ്യം ഉണ്ടായ പ്രമാണജന്യമായ ആത്മജ്ഞാനത്തിന് ഒരിക്കലും നാശമോ മാറ്റമോ ഉണ്ടാകുന്നില്ല എന്ന് ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നു. ചിത്രീകരിച്ച സർപ്പത്തെ ഒരു പ്രാവശ്യം കണ്ടറിഞ്ഞാൽ വീണ്ടും അതിൽ സത്യത്വവും ഭയവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. 'പരിജ്ഞാതസ്തു ന ഭയദഃ' അറിഞ്ഞ ചിത്രസർപ്പം ഒരിക്കലും ഭയമുണ്ടാക്കുന്നില്ല എന്നു വാസിഷ്ഠവും പറയുന്നു. ബന്ധനിവൃത്തിയും ജീവന്മുക്തിയും ജ്ഞാനത്തിന്റെ ദൃഷ്ടഫലവും മോക്ഷം അദൃഷ്ടഫലവുമാകുന്നു.

വേദാന്തദർശനം ഫലാധ്യായത്തിൽ അവിദ്യാനിവൃത്തിരൂപമായ ജ്ഞാനഫലത്തെ പറയുന്ന തദധിഗമാധികരണത്തിൽ ഭാഷ്യകാരർ മേല്പറഞ്ഞ വിഷയം ചിന്തിക്കുന്നു.'തദധിഗമേ ഉത്തരപൂർവ്വാഘയോരശ്ലേഷവിനാശൗ തദ് വ്യപദേശാത്'. എന്താകുന്നു ബ്രഹ്മവിദ്യാഫലം? വൃത്തിസ്ഥമായ അറിവിന്റെ ഫലം എന്ത് എന്നത് വിശദമാക്കുന്നു.ആത്മജ്ഞാനം ഉണ്ടായാൽ അതിന് വിപരീതമായ സംസാരദുരിതവും അതിനുകാരണമായ കർമ്മങ്ങളും നശിക്കുന്നുവോ ഇല്ലയോ എന്നു സംശയിക്കാം. ജ്ഞാനം മോക്ഷഫലത്തിനും കർമ്മങ്ങൾ സംസാരഫലമായ സുഖദുഃഖങ്ങൾക്കും കാരണമാകുന്നു എന്ന് ശാസ്ത്രം പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് സംശയം തോന്നാം. ജ്ഞാനിയിൽ ഏതിനാണ് ബലാധിക്യം ഉള്ളത് എന്നു നിശ്ചയിച്ച് പറയേണ്ടിവരും. ഇവിടെ സൂത്രകാരൻ സമാധാനം പറയുന്നു. ബ്രഹ്മവിദ്യ (വൃത്തിസ്ഥമായ അറിവ്) അവിദ്യയേയും അവിദ്യാജന്യമായ സംസാരദുരിതത്തേയും നശിപ്പിക്കുന്നു എന്ന് ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നുണ്ട്. ആത്മജ്ഞാനം കർമ്മങ്ങൾക്ക് ഫലം കൊടുക്കുന്നതിനുള്ള ശക്തിയെനശിപ്പിക്കുന്നു. കർമ്മത്തിനും

ഫലമുണ്ടെന്ന് പറയുന്നതുകൊണ്ട് കർമ്മത്തിന്റെ ശക്തി അജ്ഞാനികളിൽ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട് എന്നും ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നുണ്ട്. ജ്ഞാനിയുടെ അനുഭവാവസ്ഥയിൽ കഴിഞ്ഞ ജൻമങ്ങളിൽ സമ്പാദിച്ചിട്ടുള്ളതായ കർമ്മവാസനകൾ (സഞ്ചിതകർമ്മങ്ങൾ) നശിച്ചുപോകുന്നു. 'തദ്യഥാ ഇഷികാതൂലം അഗ്നൗപ്രോതം' - ഇഷികാതുലം (പഞ്ഞിപോലുള്ളത്) അഗ്നിസംസ്പർശം ഉണ്ടായതുകൊണ്ട് ഉടനെ എരിഞ്ഞുപോകുന്നു. അതുപോലെ ജ്ഞാനോദയസമകാലത്തിൽത്തന്നെ (വൃത്തിസ്ഥമായ അറിവിൽ) സഞ്ചിതകർമ്മങ്ങൾ നശിച്ചുപോകുന്നു. അവ ഇനിയൊരു ജന്മത്തിന് കാരണമാകുന്നില്ല. ജ്ഞാനിക്ക് പുനർജന്മം ഇല്ലാതായി. ഇതാണ് വൃത്തിസ്ഥമായ അറിവിന്റെ ഒരു ഫലം. ഇവിടെ ജ്ഞാനം കർമ്മങ്ങളെ നശിപ്പിക്കുന്നു എന്നു പറഞ്ഞതിൽനിന്നും കർമ്മത്തിന്റെ ഫലം കൊടുക്കുവാനുള്ള ശക്തിയെ അമർത്തിക്കളയുന്നു, പ്രതിബന്ധിക്കുന്നു എന്നർത്ഥം പറയണം. പ്രതിബന്ധയുക്തമായ കാരണത്തിൽനിന്നും കാര്യം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. കർമ്മത്തിന്റെ ഫലദാതൃത്വശക്തിയെ ശാസ്ത്രം സിദ്ധം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ കൂടുതലായി നാം മനസ്സിലാക്കേണ്ടത് ഈ അന്തിമശരീരത്തിനുകാരണമായ കർമ്മങ്ങളുടെ ഫലദാതൃത്വശക്തിയെ ജ്ഞാനം നശിപ്പിക്കുന്നില്ല, അമർത്തുന്നില്ല വിശ്ലേഷിപ്പിക്കുന്നു എന്നതാണ്.

അന്തിമശരീരം ഉണ്ടായതോടുകൂടി നിശ്ചിതമായ കർമ്മഫലങ്ങൾ ജ്ഞാനി തുടർന്ന് അനുഭവിച്ചു കഴിയണം. അതിനെ മാറ്റാൻ സാധ്യമല്ല. വില്ലിൽക്കേറി വേഗത്തോടെ വിട്ടുപോയ ബാണം ആവേഗശക്തിയുള്ളതുവരെ ഗതിമത്തായിരിക്കും. ആ ഗതിയെ മധ്യകാലത്തിൽ വേഗക്ഷയം വരുന്നതിനുമുമ്പ് നിരോധിക്കാൻ സാധ്യമല്ല. അതുപോലെ ജ്ഞാനോദയത്തിനുമുമ്പ് ഈ ശരീരത്തിൽ ഫലം കൊടുത്തുകൊണ്ടിരുന്ന കർമ്മങ്ങൾ ജ്ഞാനോദയത്തിനുശേഷവും ആയുസ്സും സുഖദുഃഖവും ബാക്കിയുള്ളകാലംവരെ ഫലത്തെ കൊടുത്തുകൊണ്ടിരിക്കും. അവിടെ ആ പ്രാരബ്ധത്തിൽ (സുഖത്തിലോ, ദുഃഖത്തിലോ, കർമ്മത്തിലോ ഏതിലോ ആകട്ടെ) ജ്ഞാനിക്ക് ഒരു വിശേഷതയു

ണ്ട്, അതാകുന്നു ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഫലം എന്ന് ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നു. "തദ്യഥാ പുഷ്കരപലാശേ ആപോ ന ശ്ലിഷ്യന്തേ". 'താമരയില ജലത്തിൽനിന്നുകൊണ്ട് ജലത്തെ സ്പർശിക്കാതിരിക്കുന്നതുപോലെ ജ്ഞാനിയുടെ പ്രാരബ്ധകർമ്മങ്ങൾക്കും സുഖദുഃഖാനുഭവത്തിനും ജ്ഞാനിയുമായി ബന്ധമുണ്ടാകുന്നില്ല. ഇതിനെ 'അലിപ്താവസ്ഥ', 'ജീവന്മുക്താവസ്ഥ' എന്നെല്ലാം പറയുന്നു. ജ്ഞാനോദയത്തിനുശേഷം കർതൃത്വാഭിമാനവും അഹങ്കാരവും നശിച്ചുപോകയാൽ കർമ്മങ്ങൾ ബന്ധമുണ്ടാക്കുന്നില്ല. അഹങ്കാരമില്ലാതായതിനാൽ ജ്ഞാനിക്ക് സുഖദുഃഖാനുഭവങ്ങളിൽ 'അലിപ്തത' സിദ്ധമാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ജ്ഞാനിക്ക് പ്രാരബ്ധകർമ്മങ്ങളിൽ ബന്ധമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനി സദാ മുക്തൻതന്നെ. ജ്ഞാനികളുടെ പ്രാരബ്ധവും വ്യവഹാരവും പലരീതിയിൽ ആവാം എങ്കിലും ജ്ഞാനത്തിലും ജ്ഞാനികൾക്കും ഭേദമില്ല എന്നത് 'തദ്യോയോ......' എന്ന് ഉപനിഷത്തും അനുകമ്പാദശകവും, 'ജ്ഞാനാഗ്നി സർവ്വകർമ്മാണി' എന്ന് ഗീതയും പറയുന്നുണ്ട്. ജ്ഞാനോദയത്തിൽ കർമ്മങ്ങൾക്ക് കാര്യക്ഷമതയില്ലാതാകുന്നു എന്നു പറയുന്നതിൽനിന്നും അജ്ഞാനികളിൽ കർമ്മങ്ങൾക്ക് കാര്യക്ഷമതയുണ്ട് എന്നതു വ്യക്തമാകുന്നു. സൂത്രത്തിൽ-പുണ്യവും പാപവും ബന്ധകാരണമായതുകൊണ്ട് പാപം ദുഃഖരൂപംതന്നെയെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു. ജ്ഞാനിക്ക് ജ്ഞാനത്തിനുശേഷം ഉണ്ടാകുന്ന പ്രാരബ്ധകർമ്മങ്ങളുടെ 'അശ്ലേഷത'യെ - 'അലിപ്താവസ്ഥ'യെ പറയുന്നതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനിക്ക് ജീവന്മുക്തിയുണ്ട് എന്ന് സൂത്രം സൂചിപ്പിക്കുന്നു. മഞ്ഞുകട്ട ഗംഗാജലത്തിലിരിക്കുന്നതുപോലെ ലിപ്തമെന്നു തോന്നാമെങ്കിലും ജ്ഞാനി ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൽ ആത്മസ്വരൂപമായിരിക്കുന്നു. 'തന്നിൽനിന്നന്യമല്ലാതെ എന്നു കാണുന്നു സർവ്വവും അന്നേതു ശോകം അന്നേതു മോഹം ഏകത്വദൃക്കിന്' - 'തത്ര കോ മോഹഃ കഃ ശോകഃ ഏകത്വമനുപശ്യതഃ' എന്ന് ഉപനിഷത്തും പറയുന്നുണ്ട്.

പ്രമാണാരൂഢമായ വൃത്തിജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തെ നിർവ്വിശേഷമായി നശിപ്പിക്കുന്നു എന്ന് വേദാന്തം പറയുന്നുണ്ട്. അഗ്നി

യിൽപ്പെട്ട ബീജങ്ങളെല്ലാം സമാനമായി വറുക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. അതിൽ അഗ്നി ചിലതിനെ വറുക്കുന്നുണ്ട്, ചിലതിനെ വറുക്കുന്നില്ല എന്നു പറയുന്നത് യുക്തിയുക്തമല്ല. അഗ്നിക്ക് ഒരു പക്ഷപാതിത്വവും ഇല്ല. അതുപോലെ ജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നു എന്നു പറയുമ്പോൾ അല്പം അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നു, അല്പം അവശേഷിപ്പിക്കുന്നു; കുറച്ചുകർമ്മങ്ങളെ നശിപ്പിക്കുന്നു മറ്റുചിലതിനെ വെച്ചുപൊറുപ്പിക്കുന്നു എന്നുപറയുന്നതും യുക്തിയുക്തമല്ല. 'പ്രകൃതത്തിലും 'വിളക്കുവന്നാൽ ഇരുളില്ല'. വർത്തിവിട്ടാൽ ഇരുളുവരുന്നു എന്നതും യുക്തിയുക്തമല്ല. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനം ഉണ്ടായാൽ ഉടനെ അവിദ്യയെയും കർമ്മങ്ങളെയും നിർവ്വിശേഷമായി നശിപ്പിക്കണം. അതാകുന്നു യുക്തിയുക്തമായ പക്ഷം. അങ്ങനെയായാൽ ജ്ഞാനിക്ക് ജ്ഞാനസമകാലത്തിൽ സദ്യോമുക്തി-ഉടനെത്തന്നെ വിദേഹകൈവല്യം - ഉണ്ടാകണം. കർമ്മങ്ങളൊന്നും അവശേഷിക്കുന്നില്ല അതുകൊണ്ട് സദ്യോമുക്തി പക്ഷമാണ് യുക്തിയുക്തമായത്' എന്ന് ആരും തെറ്റിദ്ധരിക്കരുത്. ഈ സദ്യോമുക്തിപക്ഷം അനുഭവവിരുദ്ധമാകുന്നു എന്ന് ഭാഷ്യകാരർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. സർവ്വജ്ഞമുനിയും മറ്റും സമർത്ഥിക്കുന്നുമുണ്ട്.

ഉപനിഷത്തും അനുഭവവും ജീവന്മുക്തി പക്ഷത്തെ സമർത്ഥിക്കുന്നു.'തസ്യ താവദേവ ചിരം' ഫലം കൊടുക്കാൻ തുടങ്ങാത്ത പുണ്യപാപകർമ്മങ്ങൾ ജ്ഞാനോദയത്തിൽ ഇല്ലാതായിപ്പോയി എങ്കിലും ഫലം കൊടുക്കാൻ തുടങ്ങിയ പ്രാരബ്ധകർമ്മങ്ങൾ വിദേഹകൈവല്യമുണ്ടാകുന്നതുവരെ നിലനിൽക്കും. അതിന്റെ ക്ഷയസമകാലത്തിൽ ജ്ഞാനി വിദേഹകൈവല്യമടയുന്നു എന്ന് ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നു. ഇതിൽനിന്നും ജ്ഞാനിക്ക് പ്രാരബ്ധവും ജീവന്മുക്തിയും ഉണ്ടെന്നത് സിദ്ധമാകുന്നു. ഉപനിഷത്തിൽ "തദ്യഥാ അഹിനിർല്വയനി" സർപ്പത്തിന്റെ ശരീരമെന്ന് അത് അഭിമാനിച്ചിരുന്ന അതിന്റെ തോലിനെ അത് ശരീരത്തിൽനിന്നും മാറ്റി വെളിയിൽ പുറ്റിൽ ഇട്ടിരിക്കുന്നു. ആ തോലിൽ സർപ്പത്തിന് ആദ്യം സ്വന്തം ശരീരം എന്ന അഭിമാനം ഉണ്ടായിരുന്നു.

അതിനെ അതിന്റെ ആത്മാവായി മാനിച്ചിരുന്നു. ഇപ്പോൾ ശരീരത്തിൽനിന്നും മാറ്റിയ തോലിൽ അതിന്റെ അഭിമാനം ഇല്ലാതായി. അതുപോലെ ജ്ഞാനോദയത്തിനുമുമ്പ് ജ്ഞാനിക്കും ശരീരാദികളിൽ ആത്മാഭിമാനവും മറ്റും ഉണ്ടായിരുന്നു. ജ്ഞാനോദയത്തിൽ അതിൽ അഹങ്കാരം നശിച്ചുപോകയാൽ ജ്ഞാനിക്ക് ശരീരംതന്നെ ഇല്ലാത്തതുപോലെയായി, അശരീരാവസ്ഥയായി. ജാഗ്രദവസ്ഥ സ്വപ്നംപോലെ, ശൂന്യംപോലെ ആഭാസിക്കുന്നു. പ്രാരബ്ധകർമ്മങ്ങൾ ശരീരത്തെ വെച്ചുപുലർത്തുന്നെങ്കിലും അതിലൊന്നിലും ജ്ഞാനിക്ക് അഭിമാനവും കർതൃത്വവും ഇല്ലാത്തതിനാൽ ജ്ഞാനി ജീവന്മുക്തനാവുന്നു. ഈ വിഷയം ഒമ്പത്, പത്ത്, പതിനൊന്ന് പദ്യങ്ങളിൽ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്.

പ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനോദയത്തിൽ അജ്ഞാനവും അതിന്റെ കാര്യമായ ദ്വൈതഭേദജ്ഞാനവും ഇല്ലാതാകുന്നു എന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ. അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റുന്ന ആ ചരമവൃത്തിജ്ഞാനംതന്നെ അതിന് ആശ്രയമായ വൃത്തിയെയും മാറ്റുന്നു. വൃത്തിയെ മാറ്റുന്നതിന് വേറൊരു വൃത്തിയെ ആശ്രയിച്ചാൽ അനവസ്ഥയുണ്ടാകും. വൃത്തിയും അവിദ്യയിൽപ്പെട്ടതുതന്നെ. അതുകൊണ്ട് അദ്വൈതം സിദ്ധമാകുന്നു. വൃത്തി നശിക്കുന്നതോടുകൂടി വൃത്ത്യുപലക്ഷിതമായ ജ്ഞാനവും വൃത്തിസ്ഥമായ ജ്ഞാനവും അഭിന്നമായി ജീവോപാധിയില്ലാത്തതായ പരമാർത്ഥാദ്വൈതാവസ്ഥാനമുണ്ടാകുന്നു. എന്നത് 'ജ്ഞേയാഭിന്നം പ്രചക്ഷതേ, അദ്വൈതം പരമാർത്ഥോഹി' എന്ന് കാരിക പറയുന്നു. 'ത്രിപുടി മുടിഞ്ഞുതെളിഞ്ഞിടുന്ന ദീപം, സ്വനവുമടങ്ങിടും സ്വയം പ്രകാശം' ഞാനും നീയും ഞെരുക്കക്കെലരുവതിന് എന്നിങ്ങനെ ഗുരുപാദങ്ങളും വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. അദ്വൈതം സ്വയംപ്രകാശമാകയാൽ സ്വസംവേദ്യതയും പുരുഷാർത്ഥഫലവും സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ ഒരു സംശയം തോന്നാം. ആർക്കാണ് മോക്ഷം ഉണ്ടാകുന്നത്? ബ്രഹ്മാത്മാവിനോ അഹമർത്ഥമായ ജീവാത്മാവിനോ. മോക്ഷത്തിൽ അഹമർത്ഥമുണ്ടായിരുന്നാൽ മുക്തിയുണ്ടായില്ല എന്നു പറയേണ്ടിവരും. അഹമർത്ഥത്തിന് മോക്ഷത്തിൽ സംബന്ധമില്ല എന്നു പറ

ഞ്ഞാൽ അഹമർത്ഥമായ ജീവാത്മാവിന് മുക്തിയുണ്ടാവുന്നില്ല എന്നും പറയേണ്ടിവരും.

ബ്രഹ്മാത്മാവിന് മോക്ഷം ഉണ്ടാകുന്നു എന്നു പറയുകയാണെങ്കിൽ 'അഹം മുക്തഃ സ്യാം' ഞാൻ മുക്തനാവണം എന്ന പ്രാർത്ഥന ഉണ്ടാവില്ല. ബ്രഹ്മചൈതന്യം മുക്തമാവണം എന്നു പറയേണ്ടിവരും. അനുഭവം അങ്ങനെയല്ല. എല്ലാവരും ഞാൻ മുക്തനാവണം എന്നാണ് പ്രാർത്ഥിക്കുന്നത്. ബ്രഹ്മാത്മാവ് സ്വയം മുക്തൻതന്നെ. അതിന് മുക്തിയുണ്ടാക്കുന്നതിന്റെ ആവശ്യമില്ല. അതുകൊണ്ട് ഇവിടെ അഹമർത്ഥത്തിൽ (ജീവനിൽ) സംബന്ധിച്ചിരിക്കുന്ന ചിദംശത്തിനാണ് മുക്തിയോട് സംബന്ധം ഉണ്ടാകുന്നത്. മുക്തിയോട് സംബന്ധം പുലർത്തുന്ന അഹമർത്ഥത്തിലുള്ള ചിദംശത്തിൽത്തന്നെയാണ് ജ്ഞാനവും മോക്ഷവും ഉണ്ടാകുന്നത്. 'അവസ്ഥിതേരിതി', 'പരാഭിധ്യാനാത്' എന്നീ സൂത്രങ്ങളിൽനിന്നും ഈ വിഷയം കൂടുതൽ മനസ്സിലാക്കാം. അഹമെന്നതിൽ അന്യോന്യാദ്ധ്യാസം ഉണ്ടായിട്ടുണ്ട് എന്നത് മുമ്പേ വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. അദ്ധ്യസ്തമായ അഹം മാറിയാലും അതിന്റെ അധിഷ്ഠാനമായ ചൈതന്യം ശേഷിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ശൂന്യവാദത്തിന് സ്ഥാനമില്ല. പരിച്ഛിന്നമായ അഹംഭാവം വിലയിച്ചുപോയാലും അതിന്റെ അപരിച്ഛിന്നമായ ആത്മഭാവത്തിൽ (ബാധസമാനാധികരണ്യത്തിൽ) ബ്രഹ്മാത്മാവായി അഹം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ആ അദ്വൈതാവസ്ഥാനത്തിൽ ദ്വൈതവാദികൾ ശങ്കിക്കുന്ന ജീവനാശത്തിനും സ്ഥാനമില്ല എന്നതും മുമ്പേ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഉപ്പുകല്ലിന്റെ നാമം, രൂപം, കാഠിന്യം ഇതെല്ലാം അതിന്റെ കാരണമായ സമുദ്രത്തിൽ വിലയിച്ചുപോയാലും ആ ഉപ്പുകല്ല് രസാത്മകമായി സമുദ്രത്തിൽ അവശേഷിക്കുന്നു എന്നതിൽ ശങ്കയ്ക്കു സ്ഥാനമില്ല. 'അവിനാശീ വാരേ', 'പ്രജ്ഞാനഘന ഏവ' എന്നിങ്ങനെ ഉപനിഷത്ത് വ്യക്തമാക്കുന്നു. അതുപോലെ ജീവാത്മാവിൽ അഹമർത്ഥത്തിന് ജ്ഞാനവും മോക്ഷവും അദ്വൈതവും സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട്. അദ്വൈതവും സ്വപ്രകാശത്തിൽനിന്നും അഭിന്നമായ സിദ്ധസ്വരൂപമാകയാൽ സ്വസംവേദ്യതയും പുരുഷാർത്ഥതയും നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. വിഭിന്ന

മായ ശബ്ദപ്രയോഗം സ്വപ്രകാശതയും സുഖവും രണ്ടും ഒന്നാകയാൽ പുനരുക്തി ഉണ്ടാക്കുന്നുവെന്നും സംശയിക്കരുത്. ഭേദം അവിദ്യാകൽപ്പിതമാകയാൽ യഥാർത്ഥമല്ല എന്നതും വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്.

ഈ വിശേഷാദ്വൈതസുഖാനുഭൂതി വൃത്ത്യുപലക്ഷിതമാകയാൽ ആത്മാവ് വൃത്തിവിഷയമാകുന്നുവെന്നും അജ്ഞാനനിവൃത്തിയിൽ സുഖപ്രകാശം മുമ്പേ ഉണ്ടായിരുന്നതുതന്നെ കണ്ഠാഭരണംപോലെ വീണ്ടും അനുഭവവിഷയമാകയാൽ സ്വതസിദ്ധമെന്നും വൃത്തിവിഷയമല്ലാ എന്നും പറയുന്നു. അവിദ്യാനിവൃത്തിരൂപമായ ആത്മാവ് ആനന്ദാതിശയാത്മകമായ സ്വയം ജ്യോതിസ്സാകയാൽ അതിൽ പുരുഷാർത്ഥത്വവും സ്വസംവേദ്യതയും സിദ്ധമായി. ഇങ്ങനെ ഈ പദ്യത്തിൽ അഹമർത്ഥത്തിലുള്ള ചിദംശത്തിന് ബന്ധനിവൃത്തിയും മോക്ഷഫലവും ഉണ്ടായി. ഒന്നുമുതൽ നാലുവരെയുള്ള പദ്യങ്ങളിൽ സമന്വയാദ്ധ്യായത്തിന്റെ ആദ്യത്തെ നാലുസൂത്രങ്ങളുടെ സാരാംശം സംഗ്രഹിച്ചു എന്നു പറയാം.

### പദ്യം 5

ജീവാത്മാവിനുണ്ടാകാവുന്ന അനശ്വരവും സ്വാനുഭവാത്മകവുമായ അവസ്ഥാവിശേഷത്തെപ്പറ്റി ചർച്ചചെയ്തു നിശ്ചയിച്ചു. ജനനം, മരണം, ആധി, വ്യാധി, ശോകം, മോഹം, വിശപ്പ്, ദാഹം തുടങ്ങിയ നമ്മുടെ ഇപ്പോഴത്തെ അനുഭവങ്ങളുടെ ആത്യന്തികനിവൃത്തി ഉണ്ടാകുന്നുവെന്നും നാം സർവ്വോപരിയായ ആത്മസുഖത്തിൽ അനശ്വരമായിരിക്കുന്നുവെന്നും ഉപനിഷത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. 'അപഹതപാപ്മാ', 'പ്രിയാപ്രിയെ ന സ്പൃശതഃ', 'അവിനാശീവാരേ/യമാത്മാ' തുടങ്ങിയ മന്ത്രങ്ങൾ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാണ്. പുണ്യപാപങ്ങളും സുഖദുഃഖങ്ങളും വിനാശവും മറ്റും എത്തിനോക്കാത്ത ആനന്ദരൂപമാകുന്നു നമ്മുടെ ആത്മബോധം എന്നതു വ്യക്തമാക്കി. നാം ആ പരമസുഖാനുഭവത്തിൽനിന്നും വിമുഖരായിപ്പോയതിന് കാരണം എന്താകുന്നു എന്നതാണ് അടുത്ത പദ്യത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. സാധാരണയായി

സത്യത്തെ അസത്യമായും സുഖത്തെ ദുഃഖമായും ദുഃഖത്തെ സുഖമായും വിഷത്തെ അമൃതമായും അമൃതത്തെ വിഷമായും മറ്റും അനുഭവിക്കുന്നതിനുള്ള കാരണം തെറ്റിദ്ധാരണയാകുന്നു. അവസ്ഥാന്തരത്തിൽ അതു വെറുമൊരു തോന്നൽ മാത്രമായിപ്പോയി എന്നു അനുഭവവും ഉണ്ടാകുന്നുണ്ട്. തെറ്റിദ്ധാരണ ഇല്ലാത്തതിനെ ഉണ്ടാക്കുന്നു, ഉള്ളതിനെ ഇല്ലാതാക്കുന്നു. വേദാന്തത്തിൽ ആ തെറ്റിദ്ധാരണയെ ഭ്രാന്തിജ്ഞാനം (ഭ്രമം) എന്നു പറയുന്നു. ഭ്രമത്തിൽനിന്ന് ഉണ്ടായത് അസത്യമാകയാൽ ഭ്രമവും അസത്യംതന്നെ എന്ന നിഗമനത്തിൽ എത്താം. ഭ്രമം അസത്യമാകയാൽ അതിന്റെ കാരണമായ അജ്ഞാനവും അസത്യം തന്നെ എന്നു നിശ്ചയിക്കാം. ഇങ്ങനെ ഈ കാണുന്ന ചരാചരങ്ങൾ ഭ്രമജന്യങ്ങളാകയാൽ അസത്യമെന്നും ഭ്രമാധിഷ്ഠാനമായ ആത്മബോധം സത്യമെന്നും വേദാന്തം തർക്കിച്ചു നിശ്ചയിക്കുന്നു.

**ആരായ്കിലീ ഉലകമില്ലിതവിദ്യ തത്ത്വ**
**മോരാതവർക്കിതുലകായ് വിലസും ഭ്രമത്താൽ**
**ആരാൽ വിളക്കെരികിലില്ല പിശാചിതന്ധ**
**കാരം ഭയന്നവനിരുട്ടു പിശാചുപോലെ** 5

ആരായ്കിൽ ഈ ഉലകം - നമ്മുടെ വിചാരത്തിനു വിഷയമായ (ആദ്യത്തെ പദ്യത്തിൽ പറഞ്ഞതായ) ഈ പ്രപഞ്ചം ഇല്ല. സാധനാഭ്യാസബലം കൊണ്ട് അനുഭവാവസാനംവരെ ഗുരുവിൽനിന്നും വേദാന്തശ്രവണം മനനം ധ്യാനം ഇതുകൾവഴി ആരായ്കിൽ, അന്വേഷിച്ചറിയുമ്പോൾ (അന്വയവ്യതിരേകാത്മകമായ തർക്കം കൊണ്ട് വിചാരിച്ചു മനസ്സിലാക്കുമ്പോൾ) ഇല്ലാത്തതാകുന്നു, മിഥ്യയാകുന്നു. ഇത് അവിദ്യ - പ്രപഞ്ചം ഉണ്ട് എന്നുള്ള തോന്നൽ - അജ്ഞാനജന്യമായ ഭ്രമമാകുന്നു. കാരണത്തിൽനിന്നും അന്യമായിട്ടില്ലാത്ത മൺകുടംപോലുള്ള കാര്യങ്ങൾ കാണപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിലും തത്ത്വനിരൂപണം ചെയ്തു നോക്കിയാൽ അവ സത്യമെന്നോ അസത്യമെന്നോ ഉഭയാത്മകമെന്നോ നിശ്ചയിച്ചോതുക്കുവാൻ കഴിയാത്തതുകൊണ്ട് ആ

കാര്യങ്ങൾ ഇന്ദ്രജാലംപോലെ മായാമയങ്ങൾ ആകുന്നു. അതിനെ – അവിദ്യാജന്യമായ ഭ്രമത്തെ – അനിർവചനീയമെന്നു പറയാം. 'തത്ത്വമോരാതവർക്കു', ഈ പ്രകരണത്തിൽ പറഞ്ഞതായ തത്ത്വം – ജീവബ്രഹ്മൈക്യം എന്ന സ്വതഃസിദ്ധമായ അധിഷ്ഠാനതത്ത്വം, വേദാന്തത്തിൽ തത്ത്വമസി എന്നു പറയുന്ന അനാരോപിതമായ ആത്മതത്ത്വം – മനസ്സിലാക്കാത്തവർക്ക് കയർ സർപ്പമായി ഭാസിക്കുന്നതുപോലെ അധിഷ്ഠാനതത്ത്വംതന്നെ ജഗത്തായി 'വിലസും', അവഭാസിക്കും. സ്വപ്നദ്രഷ്ടാവുതന്നെ ഉണർവ്വുണ്ടാവാത്തതുവരെ സ്വപ്നാർത്ഥങ്ങളായി അവഭാസിക്കുന്നതുപോലെ ഈ ആത്മതത്ത്വം അജ്ഞാനിക്കു പ്രപഞ്ചമായി അവഭാസിക്കാം. അതിനുകാരണം ഭ്രമം – ഭ്രാന്തിജ്ഞാനം, (മിഥ്യാജ്ഞാനം) ആകുന്നു. ഭ്രമജന്യമായ കാനൽജലത്തിൽ മിഥ്യാത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ട് അതിന്റെ കാരണമായ ഭ്രാന്തിജ്ഞാനവും മിഥ്യതന്നെ. കാര്യകാരണങ്ങൾക്ക് സമാനധർമ്മത്വം ഉണ്ടെന്ന് 'മണ്ണ്', 'കുടം' എന്ന ദൃഷ്ടാന്തത്തിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കാം. പ്രതീതമാകുന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം ആ വസ്തു ഉണ്ടെന്നു പറയാൻ സാധ്യമല്ല. രജ്ജുസർപ്പവും കാനൽജലവും ഇന്ദ്രജാലത്തിലുള്ള ആനകളും ഉണ്ടെന്നു തോന്നുന്നതുകൊണ്ട് സത്യമാണെന്ന് ആരും വിശ്വസിക്കുന്നില്ല. ഇന്ദ്രജാലത്തിൽനിന്നും പഴം വാങ്ങി വിശപ്പുമാറ്റാൻ സാധ്യമല്ല. ഭ്രമജന്യമായത് വിലയും നിലയും ഇല്ലാത്ത അസത്യമാകുന്നു. അതുപോലെ പ്രപഞ്ചവും സത്യാവസ്ഥയെ മനസ്സിലാക്കാത്തവർക്ക് സത്യമെന്ന് തോന്നിയാലും ഭ്രമജന്യമായതുകൊണ്ട് മിഥ്യ – അസത്യം – അനിർവചനീയമാകുന്നു. ഏതിലാണോ മൂന്നുകാലത്തിലും അബാധിതമായ നിലനിൽപ്പുള്ളത് അതൊന്നുമാത്രം പാരമാർത്ഥികസത്യമാകുന്നു. ഇന്ദ്രജാലം മുതലായതിൽ അബാധിതമായ സത്യമില്ലാത്തതുപോലെ ഈ കാണുന്ന പ്രപഞ്ചത്തിലും അബാധിതസത്യമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അതും മിഥ്യയാകുന്നു.

'ഭ്രമസ്യ സമാനാധികരണപ്രമാനിവർത്യത്വം' എന്ന നിയമം അനുസരിച്ച് സർപ്പവും കയറും ഒരധികരണത്തിലുള്ളതാകുന്നു.

ഭ്രമജന്യമായ സർപ്പം അതിന്റെ അധിഷ്ഠാനകാരണമായ കയറിന്റെ യഥാർത്ഥജ്ഞാനംകൊണ്ടുതന്നെ ഇല്ലാതായി പോകുന്നു. അത് മിഥ്യയാകുന്നു. കാനൽജലം കൊണ്ട് ഭൂമിനനയുന്നില്ല. നിരുപാധികഭ്രമമായ രജ്ജുസർപ്പത്തിൽ സർപ്പത്തിനെ ആരും അടിച്ചുകൊല്ലുന്നില്ല. ഇവിടെ ഭ്രമജന്യമായ സർപ്പം മിഥ്യയാകുന്നു എന്ന് എളുപ്പം മനസ്സിലാക്കാം. എന്നാൽ സോപാധിക ഭ്രമസ്ഥലത്തിൽ കുടം മുതലായവസ്തുക്കളിൽ വ്യവഹാരം സിദ്ധമാകുന്നുണ്ടെങ്കിലും കാരണത്തിൽ നിന്നന്യമായിട്ട് കുടം ഇല്ലാത്തതിനാൽ അതിലും ഭ്രമജന്യത്വവും മിഥ്യാത്വവും സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട്. വ്യവഹാരവൈചിത്ര്യബോധവും മറ്റും ഉണ്ടായിരുന്നാലും അതിനെ മിഥ്യ എന്നു പറയാം.

വ്യവഹാരത്തിനും സത്യമുണ്ടായിരിക്കണം. സത്യമില്ലാതെ വ്യവഹാരമുണ്ടാകില്ല എന്ന് മുമ്പ് വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. എങ്കിലും ആ വ്യവഹാരസത്യം പാരമാർത്ഥികമല്ല എന്നതാണ് വേദാന്തം നിശ്ചയിച്ചു പറയുന്നത്. പാരമാർത്ഥികമായ അദ്വൈതസത്യത്തെ എതിർക്കാൻ വ്യവഹാരബോധത്തിനു കഴിവില്ല. അതുമാത്രമല്ല വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ സത്യബോധം ആ വ്യവഹാരസത്യത്തെ തൂത്തുമാറ്റുന്നുമുണ്ട്. ചൂലിന് മന്ദിരം അടിച്ചുവാരി വൃത്തിയാക്കാൻ കഴിയുന്നുണ്ട്. വൃത്തിയാക്കിയതിനുശേഷം അതിനെ ദൂരെ വലിച്ചെറിയുന്നു. അതുപോലെയാണ് വ്യവഹാരസത്യത്തിന്റെ സ്ഥാനവും മാനവും. സർപ്പഭ്രമമുണ്ടായി, ആ ദോഷം നശിച്ചു, ജ്ഞാനം ഉണ്ടായി. അതിനുശേഷം മണ്ടന്മാർപോലും ഉണർവിൽ സർപ്പമുണ്ടെന്നു മാനിക്കാൻ തയ്യാറാകുന്നില്ല. ജാഗ്രത്പ്രപഞ്ചവും ബോധാവസ്ഥയിൽ ബാധിച്ചുപോകുന്നതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനികൾ അതിനെ സത്യമെന്നു പറയുന്നില്ല-വെച്ചു സൂക്ഷിക്കുന്നില്ല.

ദേഹേന്ദ്രിയാദ്ധ്യാസജന്യമായ 'ഞാൻ മനുഷ്യൻ' എന്നു തുടങ്ങിയ വ്യവഹാരങ്ങൾ സുഷുപ്തിയിലും സമാധിയിലും ഇല്ലാതാകുന്നതുകൊണ്ട് ഭ്രമജന്യവും മിഥ്യയും ആണെന്നു മുമ്പേ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇങ്ങനെ തത്വം മനസ്സിലാക്കുന്നവർക്ക് ഈ പ്രപഞ്ചം മിഥ്യയാകുന്നു. തത്ത്വം മനസ്സിലാക്കാത്തവർക്ക് നേരേ

വിപരീതവും. പ്രപഞ്ചം അവർക്ക് സത്യവും, ആത്മാവ് അസ ത്യവും ആകുന്നു. ദ്വൈതവിഭ്രാന്തന്മാർ മരുജലത്തിൽ മുങ്ങി ക്കുളിച്ചാലും ആ ഭൂമി അണുമാത്രവും നനയുന്നില്ല.അവിദ്യാജ ന്യമായ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചം എന്ന പേമഴയും കൊടുങ്കാറ്റും ചിദാ കാശത്തിനെ അണുമാത്രവും നനയ്ക്കുന്നില്ല.

തത്ത്വം എങ്ങനെ മനസ്സിലാക്കണം? ആത്മജ്ഞാനം ഉണ്ടാ കുന്നതിന് ശ്രവണം മുതലായ ജ്ഞാനവിലക്ഷണമായ മാനസ ക്രിയകളെ വിധിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ ക്രിയാവിധാനം എന്തിനായിട്ട് എന്നു ഭാഷ്യകാരർ ചോദിച്ചു സമാധാനം പറയുന്നു.'കിമർത്ഥാനി തർഹി' സ്വതേ സംസാരസുഖത്തിൽ ഭ്രമിച്ചുരസിച്ചു കഴിയുന്ന വരെ ദോഷാകുലമായ ആ അവസ്ഥയിൽനിന്നും വിമുഖീകരി ക്കുന്നതിന് ഉപനിഷത്ത് 'ആത്മാ വാരേ ദ്രഷ്ടവ്യഃ ശ്രോതവ്യഃ' എന്ന് വിധിപരങ്ങളായ വാക്യങ്ങളെ പറയുന്നു. അതിനുള്ള തർക്കം ഈ വിധിയിൽ ഉൾക്കൊള്ളിക്കുന്നു. വിഷയദോഷദർശ നവും വൈരാഗ്യവും വർദ്ധിപ്പിച്ച് വിവേകം സമ്പാദിക്കാനും അസംഭാവനം മുതലായ ചിത്തദോഷജന്യങ്ങളായ ജ്ഞാനപ്ര തിബന്ധങ്ങളെ മാറ്റാനും തർക്കശുദ്ധമായ ശ്രവണവും, അർത്ഥത്തെ നിശ്ചയിക്കാനും സംശയത്തെ ദുരീകരിക്കാനും ശ്രവിച്ചതിന്റെ മനനവും, വിചാരിച്ചുനിശ്ചയിച്ച വസ്തുവിന്റെ ജ്ഞാനത്തെ ബുദ്ധിയിൽ ദൃഢമാക്കുന്നതിന് ധാരാപ്രവാഹമായ ചിന്താസന്തതിയെന്ന നിദിദ്ധ്യാസനവും ആവശ്യമാണ്. ഇങ്ങനെ ആത്മാവിന്റെ സാധാരണശ്രവണത്തിൽ നിന്നും ഉണ്ടായ സംശയം മാറി വിചാരശുദ്ധമായ വിശേഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാകു ന്നു. ഈ വിശേഷജ്ഞാനം 'തത്ത്വമസി' എന്ന ശബ്ദശ്രവണ ത്തിന്റെ ഫലമാകുന്നു. നിർവിഘ്നമായ ശബ്ദജ്ഞാനം ഈ വിധത്തിൽ അപരോക്ഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാക്കുന്നതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനസാധനകളിൽ ഏറ്റവും മുഖ്യം വേദാന്തശ്രവണം ആകു ന്നു എന്നും മനനവും, നിദിദ്ധ്യാസനവും ഇതിന്റെ അംഗമാകുന്നു എന്നും മുമ്പ് പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്.

സിദ്ധാന്തം നിശ്ചയിക്കുന്നതിന് വേദാന്തത്തിൽപ്പറയുന്ന തർക്കങ്ങളിൽ ഒന്നാണ് ദൃഗ്ദൃശ്യാന്വയവ്യതിരേകം. ദൃക്-ആ

ത്മജ്ഞാനം, ദൃശ്യം അനാത്മാവായ വസ്തുപ്രപഞ്ചം, അന്വയം സംബന്ധത്തേയും, വ്യതിരേകം അഭാവത്തെയും പറയുന്നു. കാര്യകാരണങ്ങളിൽ സംബന്ധം എങ്ങനെ ഉണ്ടാകുന്നു? മണ്ണ് കുടത്തിന്റെ കാരണം, കുടം കാര്യം. ഈ കാര്യത്തിൽ എപ്പോഴും കാരണമായ മണ്ണ് ചേർന്നിരിക്കും (അന്വയിച്ചിരിക്കും). കാരണത്തെ വിട്ടിരിക്കുവാൻ കാര്യത്തിനു സാധ്യമല്ല. കാര്യമുള്ളിടത്ത് കാരണം ഉണ്ടാകും. ഇതിനെ അന്വയാത്മകമായ തർക്കം എന്നു പറയുന്നു. അന്വയത്തിന്റെ വിപരീതമായ തർക്കത്തെ വ്യതിരേകം എന്നു പറയും. കാരണമുള്ളിടത്ത് കാര്യമില്ലാതിരിക്കുക - ഇതാകുന്നു വ്യതിരേകം. കുടത്തിന് കാരണമായ മണ്ണ് ഉള്ളിടത്തെല്ലാം കുടം ഉണ്ടായിരിക്കണമെന്ന് നിയമമില്ല. കാര്യമില്ലാതെയും കാരണം നിലനിൽക്കുന്നു. ഈ വ്യതിരേകാത്മകമായ തർക്കത്തിൽനിന്നും കാരണം എപ്പോഴും ഉള്ളതായ സത്യമെന്നും കാര്യം (ദൃശ്യം) എപ്പോഴും ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് അസത്യമെന്നും മനസ്സിലാക്കാം. അതുപോലെ ആത്മാവിലും അനാത്മാവായ ദൃശ്യത്തിലും ഈ തർക്കമുണ്ട്. ആത്മാവ് നിത്യനെന്നും അതിന്റെ കാര്യമായ പ്രപഞ്ചം അനിത്യമെന്നും മനസ്സിലാക്കാം. ദൃശ്യമായ പ്രപഞ്ചം ഇല്ലാതായാലും ആത്മാവ് സ്വതഃസിദ്ധമാകുന്നുണ്ടെന്ന് സുഷുപ്തിയിലും സമാധിയിലും ഉള്ള അനുഭവം വ്യക്തമാക്കുന്നു. ദൃശ്യം അനിത്യമായതുകൊണ്ട് അതിൽനിന്നും വിവേകവും വൈരാഗ്യവും സമ്പാദിച്ച് ആത്മജ്ഞാനം സിദ്ധമാക്കണമെന്ന് ഈ തർക്കത്തിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കാമെന്നത് 'ആരായ്കിൽ ഉലകമില്ല' എന്നതിലൂടെ പറയുന്നു. ദൃശ്യം അനിത്യമാകയാൽ രാഗം, ദ്വേഷം മുതലായ ദോഷങ്ങൾക്ക് വശമാകാതെ ബന്ധനിവൃത്തിയും മോക്ഷസുഖവും ഉണ്ടാക്കണം ഇതാകുന്നു മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. ദൃഗ്ദൃശ്യാന്വയ വ്യതിരേകം പോലെ സാക്ഷിസാക്ഷ്യ അന്വയവ്യതിരേകം, പരമപ്രേമാസ്പദം, ദുഃഖീ അന്വയവ്യതിരേകം മുതലായവയും മനസ്സിലാക്കാം. സാക്ഷിയായ ആത്മജ്ഞാനം സത്യവും, എപ്പോഴും ഉള്ളതും, അതിന്റെ വിഷയമായ ജാഗ്രത് തുടങ്ങിയ അവസ്ഥകളും, രാഗം, ദ്വേഷം മുതലായവയും അനിത്യവുമാകുന്നു. അനി

ത്യത്തിൽ രാഗദ്വേഷങ്ങൾ ഉണ്ടാകാതെ നിത്യമായ സാക്ഷീജ്ഞാനത്തെ അനുഭവിച്ചറിയണം. സാക്ഷിയായ ആത്മാവിനെ വിട്ടുമാറി സാക്ഷ്യമായ അവസ്ഥകൾ നിലനിൽക്കാത്തതുകൊണ്ട് അവ അനിത്യമാകുന്നു. അനിത്യത്തെ പരിത്യജിച്ച് നിത്യത്തെ സ്വീകരിക്കുക - ഇതാകുന്നു തർക്കഫലം. അതുപോലെ പരമാനന്ദപ്രേമാസ്പദം ആത്മാവും പ്രപഞ്ചം ദുഃഖരൂപവുമാകയാൽ ദുഃഖത്തെ പരിത്യജിച്ച് പരമാനന്ദരൂപമായ ആത്മാവിനെ അനുഭവിച്ചറിയുക എന്നതും തർക്കത്തിന്റെ ഫലമാകുന്നു. സ്വതേ നശ്വരവും, ദുഃഖരൂപവുമായ വിഷയബന്ധങ്ങളിൽനിന്ന് ആത്മാവിനെ പിൻമാറ്റി നിത്യമായ പരമാർത്ഥബോധം ഉണ്ടാക്കി, സംസാരദുരിതനിവൃത്തിയും, മോക്ഷസുഖവും ഉണ്ടാക്കണം. ഇതാകുന്നു തർക്കത്തിന്റെ പ്രയോജനം. ഈ വിഷയത്തെയാണിവിടെ 'ആരായ്കിലീ ഉലകമില്ല' എന്ന് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്.

തൈത്തിരീയോപനിഷത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്ന അന്നമയം, പ്രാണമയം, മനോമയം, വിജ്ഞാനമയം, ആനന്ദമയം എന്നീ അഞ്ചുകോശങ്ങളിലും ഈ അന്വയവ്യതിരേകതർക്കത്തെ മനസ്സിലാക്കാം. ഈ വിഷയം തത്ത്വവിവേകപ്രകരണത്തിൽ പഞ്ചദശീകാരൻ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. ഈ അഞ്ചുകോശങ്ങളുടെയും അതിന്റെ സാക്ഷിയായ ആത്മാവിന്റെയും, അന്വയവ്യതിരേകത സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണശരീരങ്ങളുടെ വിവേകത്തിൽക്കൂടി മനസ്സിലാക്കാം. അതിനെ സാക്ഷിസാക്ഷ്യന്വയവ്യതിരേകം എന്നും പറയാം. ഈ കോശങ്ങളുടെ ഭാവത്തിലും അഭാവത്തിലും, ആത്മാവ് നിത്യസിദ്ധവും, ഈ കോശങ്ങൾ അനിത്യങ്ങളുമാകയാൽ വിഷയവൈരാഗ്യം സമ്പാദിച്ച് ജ്ഞാനപ്രാപ്തിയുണ്ടാക്കണം എന്ന് ഉപനിഷത്ത് വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. ജനനീ നവരത്നമഞ്ജരിയിലും 'ആരായുകിൽ തിരകൾ നീരായിടുന്നു......' എന്ന അന്വയത്തെയും, 'വേരായ നിൻ കഴലിന് ആരാധനം തരണം, നേരായി വന്നിടുക' എന്ന വ്യതിരേകതർക്കഫലത്തെയും ലളിതമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. കാരികയിൽ 'തേഹി ലോകേ മഹാജ്ഞാനാഃ തച്ച ലോകോ ന ഗാഹതേ' അജ്ഞാനികളായ സംസാരികൾ അജ്ഞാനധനവുമായി ദീർഘസംസാരയാത്ര

യിൽ പെട്ടിരിക്കുകയാണ്. അവർക്ക് ഈ തർക്കം മനസ്സിലാകുന്നില്ല. വേദാന്ത ശ്രവണം വഴി തർക്കസിദ്ധമായ ജ്ഞാനം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ഈ പ്രപഞ്ചത്തെ സത്യമായി സ്വീകരിച്ചു ആത്മസത്യത്തെ ഉപേക്ഷിച്ചു. അവരാകുന്നു അല്പബുദ്ധികളായ ക്ഷുദ്രജീവികൾ. നിരതിശയമായ അദ്വൈതാനന്ദാനുഭൂതിയിൽ മുഴുകിയവർതന്നെ മഹാജ്ഞാനികൾ. അവരുടെ മുമ്പിൽനിന്നും, അജ്ഞാനപിശാചിന്റെ സംസാരകോലാഹലം അന്തരിച്ചുപോയി. തത്ത്വജ്ഞൻമാർ ആരായാലും 'സ്ത്രീയോ വൈശ്യാസ്തഥാ ശൂദ്രാ-ഖഗാ മൃഗാ' ആരായാലും അവർ മഹാജ്ഞാനികൾതന്നെ. 'ഗോക്കളും, ശ്വാക്കളും തുല്യമെന്നോർക്കെടോ' എന്നു രാമായണത്തിലും ജ്ഞാനികൾക്ക് സംസാരത്തിലെ ഭേദബുദ്ധി അന്തരിച്ചുപോയി എന്നു പറയുന്നു. 'നമ്മുടെ ദേശത്തിൽ ബ്രഹ്മവർച്ചസ്സുള്ള ജ്ഞാനികൾ ഉണ്ടാകണം, എന്ന് യജുർവ്വേദം പറയുന്നുണ്ട്. അവരാകുന്നു ഈ ദേശത്തിന്റെ നട്ടെല്ല്. ആ മഹാജ്ഞാനികളിൽനിന്നും സംസ്കാരം പകർത്തണം. അതാകുന്നു ശാസ്ത്രം ഉന്നയിക്കുന്നത്. നമുക്ക് വന്നുപോയ വലുതായ നീതികേടിനെ 'ഉലകവും ഉള്ളതുമായി കലർന്നുനിൽക്കുന്നിലയേ' വിവേചനം ചെയ്തുമനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയാതെപോയി എന്ന് ഗുരുപാദങ്ങൾതന്നെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. മനുഷ്യർക്ക് ഉണ്ടാകാവുന്ന എല്ലാവിധ പരാജയങ്ങൾക്കും, അധഃപതനങ്ങൾക്കും മുഖ്യമായ കാരണം ആത്മവിജ്ഞാനത്തിന്റെ അഭാവമാകുന്നു. വിവേകമില്ലാത്തതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ഇന്നത്തെ അശാന്തികരമായ സംസാരപരിതാപം നമ്മുടെ മുമ്പിൽ വ്യത്യസ്തമായി കാണപ്പെടുന്നത്. ശാസ്ത്രകാരന്മാരും, അവതാരപുരുഷന്മാരും ജ്ഞാനികളായ ഗുരുക്കന്മാരും ഇവിടെ നമ്മളെ ഉണർത്തിച്ചു: 'ഉത്തിഷ്ഠത ജാഗ്രത പ്രാപ്യവരാൻ നിബോധത' വിവേകത്തിൽ ഉണരുക; ഗുരുക്കന്മാരുടെ അടുത്തുനിന്നും ശ്രവണംചെയ്യുക, വിചാരിച്ചു മനസ്സിലാക്കി അനുഭവത്തിലാക്കുക എന്നെല്ലാം അവർ ഉപദേശിച്ചുപോയി. എങ്കിലും നാം കത്തുന്ന വിളക്കിനെ കുത്തിക്കെടുത്തി കൂരിരുട്ടിൽ തപ്പിത്തടഞ്ഞ് കഴിയുകയാണ്. ഉറക്കത്തിൽ സ്വപ്നംകണ്ട് സുഖിക്കുകയാണ്. 'തത്ത്വം ഓരാതെ'

ഇതുതന്നെ മതി, ഇതിൽ സന്തോഷം പരമസൗഖ്യം എന്നു ഭ്രമിച്ചിരിക്കുകയാണ്. ഇന്ദ്രജാലത്തെ വിലയ്ക്കുവാങ്ങാനും വിലകേറ്റി വിൽക്കാനുമായി നാം മുതിരുകയാണ്. ഉപനിഷത്തിവിടെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു 'ആത്മനോന്യം പ്രിയം ബ്രുവാണം ബ്രൂയാത് പ്രിയം തേ രോത്സ്യതി' സ്വന്തം ബോധാനന്ദത്തെ പരിത്യജിക്കുകയും അതേസമയം അനാത്മപദാർത്ഥങ്ങളെ സ്വീകരിച്ച് സുഖിക്കുകയും ചെയ്യുന്നവർ ഒരു കാര്യം ഓർമ്മിക്കണം. നിങ്ങൾക്ക് പ്രിയപ്പെട്ടതായ വസ്തു കരച്ചിലും കണ്ണീരുമായി അവസാനിക്കും. അതുമാത്രമാണ് ശേഷിക്കുന്നത്. 'കണ്ണേ മടങ്ങുക കരഞ്ഞുമലിഞ്ഞുമാശു മണ്ണാകുമീ മലര്' എന്നു കവി പറയുന്നു. 'തത്ത്വമോരാതവർക്ക് ഇത് ഉലകമായി വിലസും ഭ്രമത്താൽ' എന്നത് വ്യക്തമായി. ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ പ്രകൃതവിഷയത്തെ ദൃഷ്ടാന്തീകരിക്കുന്നു. ആരാൽ വിളക്ക് എരികിലില്ല പിശാച് ഇത്, അന്ധകാരം ഭയന്നവന് ഇരുട്ട് പിശാചുപോലെ. അടുത്തുതന്നെ വിളക്ക് പ്രകാശിക്കുന്നു. അവിടെ ഇരുട്ടായ പിശാചിന് സ്ഥാനമില്ല: വിളക്കിന്റെ അടുത്ത് നാം പോകുകയോ വിളക്ക് നമ്മുടെ അടുത്ത് വരുകയോ ചെയ്യണം, രണ്ടുപക്ഷത്തിലും നമുക്ക് ഇരുട്ടില്ലാതാകും. ഒരു പൈസ തൊണ്ണൂറ്റൊമ്പത് പൈസയോടുചേർന്നാലും തൊണ്ണൂറ്റൊമ്പത് പൈസ ഒന്നിനോടു ചേർന്നാലും അതിന് പൂർണ്ണത്വം ഉണ്ടാവും. അതുപോലെ ജീവാത്മാവ് പരമേശ്വരനെ ശരണം പ്രാപിച്ചാലും; പരമേശ്വരൻ ജീവാത്മാവിനോടടുത്താലും ജീവന് പരിപൂർണ്ണത ഉണ്ടാകുന്നു. 'തസ്യൈവാഹം മമൈവാസൗ' എന്നു പ്രാർത്ഥിക്കണം. ഞാൻ പരമേശ്വരന്റേതാകുന്നു പരമേശ്വരൻ എന്റേതാകുന്നു. തിരമാല സമുദ്രത്തിന്റേത് സമുദ്രം തിരമാലയുടെത് എന്നു പറയുന്നതുപോലെ ജീവനും പരിപൂർണ്ണത ഉണ്ടാകുന്നു എന്ന് ഭാഷ്യകാരൻ പറയുന്നുണ്ട്. 'ആരാൽ വിളക്ക് എരികിൽ ഇല്ല പിശാച്'.

'അവസ്ഥിതേരിതി കാശകൃശ്നഃ' ഈ സൂത്രത്തിൽ പരമാത്മാവുതന്നെ അവിദ്യാവസ്ഥയിൽ ജീവാത്മാവായിരിക്കുകയാണെന്നു പറയുന്നു. അവിദ്യാവസ്ഥയെ മാറ്റിയാൽ ജീവാത്മാവ് സ്വയം പരമാത്മാവായിത്തീരുന്നു. അതിനുവേണ്ടി വേദാന്തശ്ര

വണവും മറ്റു സാധനകളും ചെയ്യണമെന്ന് മൈത്രേയീബ്രാഹ്മണത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. ആ പ്രകരണത്തിൽ ജീവാത്മാവിനെത്തന്നെ പരമാത്മാവായി പ്രതിപാദിക്കുന്നു. 'പരാഭിധ്യാനാത്' എന്ന സൂത്രഭാഷ്യത്തിൽ ഈ വിഷയം ഭാഷ്യകാരർ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. വേദാന്തശ്രവണം, ധ്യാനം, ഭക്തി മുതലായ സാധനകൾ വഴി പരമേശ്വരനെ ധ്യാനിക്കുന്ന ജീവാത്മാവിൽനിന്നും അവിദ്യാവസ്ഥ മാറിപ്പോകുന്നതുകൊണ്ട് ജീവന്റെ സ്വതഃസിദ്ധമായ പൂർണ്ണബോധാവസ്ഥാനം ഉണ്ടാകുന്നുണ്ട്. അജ്ഞാനംകൊണ്ടുണ്ടായ ബന്ധനം ബ്രഹ്മവിജ്ഞാനപ്രാപ്തിയിൽ ഇല്ലാതാകുന്നു എന്നത് ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നു. 'ജ്ഞാത്വാദേവം സർവ്വപാശാപഹാനി' ഹൃദയത്തിൽ ജ്ഞാനപ്രകാശം ചിതറുമ്പോൾ അജ്ഞാനാന്ധകാരത്തിനു സ്ഥാനമില്ലാതാകുന്നു. അഭയം, സത്ത്വസംശുദ്ധി മുതലായ ഗുണങ്ങൾ ഉണർന്നുജ്ജ്വലമാകുന്നു. 'നിർവൈരം യത്ര ഭൂതേഷു നോദ്വേഗോ യത്ര കശ്ചന' ഭഗവത് സ്മരണയുറച്ച ഹൃദയത്തിൽനിന്നും രാഗം, ദ്വേഷം, ശോകം, മോഹം മുതലായ ഇരുട്ടു പിശാചിന്റെ അട്ടഹാസം തിരോഭവിക്കുന്നു എന്നു ഭാഗവതം വ്യക്തമാക്കുന്നു. 'കൊല്ലുവാൻ കൊലയാനപോലെയണഞ്ഞിടും മലമായയെ അംഗം വെട്ടുന്ന വേടപ്പരിഷയെ' എന്നു ഗുരുപാദങ്ങളും അവിദ്യാപിശാചിന്റെ പരിമർദ്ദനത്തെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്.

അന്ധകാരം ഭയന്നവന് ഇരുട്ട് പിശാചുപോലെ - പ്രകാശാഭാവവിലക്ഷണമായതുകൊണ്ട് അന്ധകാരം ഭയമുണ്ടാക്കുന്നു, അതിന് ക്രിയാകാരിത്വം ഉണ്ട്. ഈ വിഷയം മുമ്പേ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. പ്രകാശം അതിനെ മാറ്റുന്നു. അർത്ഥക്രിയാകാരിത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ട് ഭയമുണ്ടാകാം പിശാചിന് കാരണം ഭയവും, ഭയത്തിന് കാരണം അന്ധകാരവും, അതിന് കാരണം അവിദ്യയുമാകുന്നു. കാര്യകാരണങ്ങൾക്ക് സാമാന്യധർമ്മം ഉള്ളതുകൊണ്ട് ഇല്ലാത്ത മിഥ്യയായ അന്ധകാരം പ്രകാശത്തിൽ അസ്തമിച്ചുപോകുന്നതോടുകൂടി അതിന്റെ കാര്യവിശേഷങ്ങളായ ഇരുട്ടും ഭയവും പിശാചും സ്വതേ ഇല്ലാതാകുന്നു. ഇരുട്ടിൽനിന്നും അന്യമായിത്തോന്നിയ ഭയവും പിശാചും ഇരുട്ടിന്റെ നാശത്തിൽ നശി

ച്ചുപോയി.

പ്രകാശം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് തടിച്ചിരുണ്ടു ചുരുണ്ട പിശാചുണ്ടായി. ദുഃഖവും ദുരിതവും അനുഭവിച്ചുപോയി. ആ പിശാചിനെ അടിച്ചുകൊല്ലുവാനും സാധ്യമല്ല. പ്രകാശംകൊണ്ടുമാത്രം അതില്ലാതാകുന്നു. ഉപനിഷത്തു കത്തിച്ചുതന്ന വിജ്ഞാനപ്രകാശത്തെ കുത്തിക്കെടുത്തി ഇന്നു നാം അന്ധകാരത്തിന്റെ മുമ്പിൽ തലകുനിച്ചുപോയി. സുഖവും സുഖോപകരണങ്ങളും എന്ന് വെളിയിലേക്കു പരിഭ്രമിച്ചു. നാം അതിന്റെ പിന്നാലെയായിപ്പോയി. പരാധീനതയും അസംതൃപ്തിയും നമ്മെ അലട്ടുന്നു എങ്കിലും നാമതിൽക്കൂടി സന്തോഷിക്കാനും സുഖിക്കാനും കാത്തിരുന്നു കഷ്ടം സഹിക്കുന്നു. എവിടെയും എപ്പോഴും ഭയവും അശാന്തിയും ആപത്തും തലപൊക്കുന്നു. അഭയം നമ്മെ കൈവെടിഞ്ഞു എങ്കിലും സർപ്പത്തിന്റെ വായിൽപ്പെട്ടുപോയ തവള ഈച്ചയെ പിടിച്ചു സുഖിക്കുന്നതുപോലെ പ്രപഞ്ചരസികന്മാർ രസിക്കുന്നതും കാണാം. ഭയത്തിൽ എങ്ങിനെ സുഖിക്കാം? തീരാത്ത മോഹവും ആധിയും വ്യാധിയും ഈ രസികന്മാരെ വിഴുങ്ങാൻ പോകുന്നു. എവിടെയും ചൂഷണം, മോഷണം, മിഥ്യാഭാഷണം, മർദ്ദനം, അഗ്നി, വിഷം, ആപത്ത്, ഭയം, ദൈന്യം തുടങ്ങിയ അവിദ്യാപിശാചിന്റെ താണ്ഡവംതന്നെയേ കാണപ്പെടുന്നുള്ളൂ. ഗീതയിലൂടെയും ഉപനിഷത്തുക്കളിലൂടെയും നമ്മുടെ ഇടയിൽവന്ന 'വിജ്ഞാനമയപ്രദീപം' മങ്ങി, ആദ്ധ്യാത്മികജീവനം അധഃപതിച്ചു. അശാന്തികരമായ വായുമണ്ഡലം നമ്മെ ആവരണം ചെയ്യുന്നു. പരാധീനം ഉണ്ടായി. ഈ ദൈന്യാവസ്ഥയിൽ ഗുരുപാദങ്ങൾ വീണ്ടും ആദ്ധ്യാത്മദീപം (അദ്വൈതദീപിക) ഉയർത്തിക്കാണിച്ചു. ആ പ്രകാശത്തിൽ 'ആരാൽ വിളക്ക് എരികിലില്ല പിശാച്' ഈ ചൈതന്യ പ്രസാരത്തിൽ നമ്മുടെ ഭയം ഇല്ലാതാകണം, വേദാന്തശ്രവണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം സമ്പാദിച്ച് അവിദ്യാതാണ്ഡവത്തെ അകറ്റണം.

ഉപനിഷത്ത് 'തമേവ വിദിത്വാതിമൃത്യുമേതി' – ജ്ഞാനം ഒന്നുകൊണ്ടുമാത്രം ഈ ദുരന്തദുരിതത്തിന്റെ മറുകരയിൽ, പ്രശാ

ന്തവാഹിനിയായ ബോധാവസ്ഥയിൽ എത്താം എന്നനുശാസി ക്കുന്നു. അജ്ഞാനാന്ധകാരത്തെ മാറ്റാൻ ആത്മവിജ്ഞാനമ ല്ലാതെ വേറൊരുപായവും ഇന്നുവരെ ഉണ്ടായിട്ടില്ല, ഇനി ഉണ്ടാ കാൻ പോകുന്നുമില്ല.

ഉപനിഷത്തിൽ അരുളുന്നു: 'ശതം വാ മാ പുര ആയസീരര ക്ഷൻ' അജ്ഞാനാവസ്ഥയിൽ എന്നെ ഈ അവിദ്യ ആയിരം ഇരുമ്പുചങ്ങലകൾകൊണ്ട് കെട്ടി കഷ്ടപ്പെടുത്തി. അനന്തദുരിതം ഞാനനുഭവിച്ചുപോയി. ഇന്ന് എന്റെ ജ്ഞാതാവസ്ഥയിൽ ഉദി ച്ചുയർന്ന വിജ്ഞാനാനുഭവത്തിന്റെ മുമ്പിൽ അതെല്ലാം പ്രകാ ശത്തിൽ ഇരുട്ടുപിശാചുപോലെ മടങ്ങാത്തവിധം എവിടെയോ ഓടിയൊളിച്ചുപോയിരിക്കുന്നു. വിജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രചണ്ഡപ്ര കാശത്തിൽ കഴിഞ്ഞതും വരാനുള്ളതുമായ എല്ലാ ദുരിതങ്ങളും അസ്തമിച്ചുപോയി എന്ന് ഒരു മഹർഷി പറയുന്നു. 'അഭയം ബ്രഹ്മ' എന്ന അനുഭവത്തിൽ ഈ സംസാരം അതിന്റെ പണ്ടത്തെ സ്വഭാവത്തിൽനിന്നും മാറി ബ്രഹ്മാനന്ദമായിത്തീരുന്നു എന്നത് ഉപനിഷത്ത് വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. കഴിഞ്ഞ പദ്യത്തിൽ കാണിച്ച തായ ജ്ഞാനിയുടെ സത്യാത്മാനുഭവത്തെയും പ്രപഞ്ചത്തിൽ സിദ്ധമായ മിഥ്യാത്വത്തെയും ഇവിടെ ആവർത്തിച്ചു ദൃഢീകരിച്ചു.

**പദ്യം -6**

കഴിഞ്ഞ പദ്യത്തിൽ വിശദമാക്കിയ ആത്മസത്യത്തെയും പ്രപ ഞ്ചമിഥ്യാത്വത്തെയും 'സ്ഥൂണാനിഖനന' ന്യായത്തിൽക്കൂടി (തൂ ണിനെ അധികം കുഴിച്ചാഴത്തിൽ നിർത്തുന്നതുകൊണ്ട് ബലം കൂടുന്നു.) വീണ്ടും വിശദീകരിക്കുന്നതിനായി അടുത്ത പദ്യം ആരംഭിക്കുന്നു.

**ഉണ്ടില്ലയെന്നു മുറ മാറിയ സത്തസത്തു**
**രണ്ടും പ്രതീതമിതനാദിതമഃസ്വഭാവം**
**രണ്ടും തിരഞ്ഞിടുകിലില്ലയസത്തു രജ്ജു-**
**ഖണ്ഡത്തിലില്ലുരഗമുള്ളതു രജ്ജുമാത്രം -6**

ബാഹ്യാർത്ഥം ഉണ്ട്, ഇല്ല എന്നീ രണ്ടു വാദങ്ങളാണ് ശാസ്ത്രം മുഖ്യമായി ഉന്നയിക്കുന്നത്. ജീവാത്മാവിൽ അറിയ

പ്പെടുന്ന വ്യവഹാരം സ്വപ്നത്തിലും ജാഗ്രത്തിലുംകൂടി തല പൊക്കുന്നു. പ്രാതിഭാസികമായ രജ്ജുസർപ്പംപോലുള്ള സ്വപ്നാർത്ഥങ്ങൾ അർത്ഥാകാരത്തിൽ ഉണ്ടായി എന്നു പറയേണ്ടിവരും. എങ്കിലും അദ്ധ്യസ്തമായ സർപ്പത്തിൽ ഇന്ദ്രിയാർത്ഥസംയോഗം സിദ്ധിക്കുന്നില്ല. യഥാർത്ഥജ്ഞാനം അതിൽ ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് അത് ഇല്ല എന്നും പറയേണ്ടിവരും. അവിടെ ഇന്ദ്രിയസംയോഗത്തിൽ അധിഷ്ഠാനമായ കയർ ശേഷിക്കുന്നു. അദ്ധ്യസ്തമായ സർപ്പം ബാധിച്ചുപോകുന്നുവെങ്കിലും അത്രയും സമയത്തേക്ക് അവിദ്യാവൃത്ത്യാത്മകമായ സർപ്പവും - അർത്ഥവും ജ്ഞാനവും സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട്.

ബാഹ്യാർത്ഥം ഉണ്ട്, അർത്ഥക്രിയകളും ഉണ്ട്. അതിന് ഹേതുവായ പ്രാതിഭാസികസത്യവും അവിടെയുണ്ട്. ഈ അർത്ഥാദ്ധ്യാസത്തെ സ്വീകരിക്കാതെ ജ്ഞാനാദ്ധ്യാസം മാത്രമാണ് സർപ്പം എന്നു പറഞ്ഞാൽ ഇല്ലാത്ത ജ്ഞാനത്തിൽനിന്നും ഇല്ലാത്ത സർപ്പം ഉണ്ടായി എന്നുവരും. അതുപോലെ ഇല്ലാത്ത ജ്ഞാനം ശൂന്യംതന്നെ - ഈ പ്രപഞ്ചവ്യവഹാരത്തിനും കാരണമെന്ന് ശൂന്യവാദം സിദ്ധമാകും. ശൂന്യവാദികൾക്ക് വ്യാവഹാരികവും പ്രാതിഭാസികവും ഒന്നുപോലുള്ളതാണ്. ശൂന്യവാദത്തിൽ വരാവുന്ന ദോഷങ്ങളെ മുമ്പ് വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്.

വേദാന്തം പ്രാതിഭാസികത്തിൽ അവിദ്യയെയും ബാഹ്യാർത്ഥത്തെയും സ്വീകരിക്കുന്നു. അർത്ഥാകാരപരിണാമത്തിന് അവിദ്യയെ സ്വീകരിക്കാതിരുന്നാൽ ശൂന്യവാദം ഉണ്ടാകാം. 'ഇത് സർപ്പം' എന്ന അദ്ധ്യാസത്തിൽ 'സർപ്പം' എന്ന ബാഹ്യാർത്ഥവും വ്യവഹാരവും ഉണ്ടായി. ചാക്ഷുഷമായ 'ഇദംവൃത്തി'യിൽ പ്രതിഫലിച്ച ചൈതന്യത്തിൽ സർപ്പം അദ്ധ്യസിച്ചിരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ആ സമയം 'ഇത് സർപ്പം' എന്ന് സർപ്പത്തെക്കാണുന്ന വ്യവഹാരവും ഉണ്ട്. ഭ്രമാവസ്ഥയിൽ ഇരിക്കുന്ന 'ഇത്' എന്ന അവിദ്യാവൃത്തിതന്നെ ഭ്രമത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണം. യഥാർത്ഥജ്ഞാനത്തിന് ഹേതുവായ ഇന്ദ്രിയസംയോഗം ആ കല്പിതത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. യഥാർത്ഥജ്ഞാനം ഭ്രമത്തിനെ ഇല്ലാതാക്കും. അതിന് കല്പിതസർപ്പവുമായി

സംയോഗം ഇല്ലാതെ സർപ്പംതന്നെ ബാധിച്ചുപോകുന്നു. 'ഇദം' വൃത്തിയിൽ ഉൾപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ചൈതന്യം എന്ന അധിഷ്ഠാനം ശേഷിക്കുന്നു. ചൈതന്യത്തെ പരിച്ഛേദിച്ച 'ഇദം'വൃത്തിയും അധിഷ്ഠാനജ്ഞാനത്തിൽ ബാധിച്ചുപോകയാൽ വിശേഷമായ കയറിന്റെ ചൈതന്യംമാത്രം ശേഷിക്കും. കയർ ജഡമാകയാൽ അത് അധിഷ്ഠാനമാകില്ല. കയറിലുള്ള ചൈതന്യംതന്നെ സർപ്പത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനം. ഇദവും സർപ്പവും കൽപിതമാകയാൽ രണ്ടും ബാധിച്ചുപോയി, എങ്കിലും അധിഷ്ഠാനചൈതന്യമുള്ളതുകൊണ്ട് ശൂന്യവാദത്തിനു സ്ഥാനമില്ല. വ്യവഹാരത്തിനു മുമ്പുള്ള സത്യമായ ജ്ഞാനംതന്നെയാണ് വ്യവഹാരത്തെ സിദ്ധം ചെയ്യുന്നത് എന്ന് മുമ്പു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

കണ്ണിലുള്ള വൃത്തിജ്ഞാനത്തിൽ 'ഇദം' എന്നതിന്റെ അദ്ധ്യാസം ഉണ്ടായതുകൊണ്ട് സർപ്പത്തെ കാണുന്നു എന്ന വ്യവഹാരം ഉണ്ടായി. ആത്മാവിനെ കാണുന്നു എന്നതുപോലെ അനുഭവത്തെ കാഴ്ചയിൽ ഉപചരിച്ചുപോയതാകുന്നു. ഭ്രമാവസ്ഥയിൽ ബാഹ്യാർത്ഥം ഉണ്ടെന്നത് പ്രതീതമാകുന്നതുകൊണ്ട് വസ്തു അസത്യമെങ്കിലും ആ പ്രതീതിയെ - അസത്യവസ്തുവിന്റെ ജ്ഞാനത്തെ നിഷേധിക്കാം. പ്രതീതിയും ശൂന്യവും ഒന്നാകുന്നു എന്നു തെറ്റിദ്ധരിക്കരുത്. പ്രതീതിക്ക് സദസദ് വിലക്ഷണത്ത്വം, ഭയജനകത്വം മുതലായ അർത്ഥക്രിയാകാരിത്വവും സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട്. അല്പം സത്യമില്ലാതെ ഒരു പ്രതീതിയും ഉണ്ടാകില്ല. പ്രാതിഭാസികത്തിലും ആ സമയത്ത് സത്യമുണ്ട്. ഇതിൽനിന്നും അർത്ഥാദ്ധ്യാസം ഉണ്ടായി എന്നും അർത്ഥാവച്ഛിന്നമായ ജ്ഞാനംതന്നെ വ്യവഹാരത്തിന് ഹേതുവെന്നും മനസ്സിലാക്കാം. പ്രതീതത്തിൽ സത്യമുള്ളതുകൊണ്ട് അതിനെയും നിഷേധിക്കാം. അതില്ലാതാകാം. അധിഷ്ഠാനജ്ഞാനോദയത്തിൽ ആദ്യം ഉണ്ടെന്നു തോന്നിയ സർപ്പം (അതിന്റെ മിഥ്യാജ്ഞാനം) ഇല്ലാതാകും. രണ്ടാമത് 'സർപ്പം ഇല്ല' എന്ന വ്യവഹാരവും ഉണ്ടായി. രണ്ടും പ്രതീതം. ഇപ്രകാരം ഉണ്ട് എന്ന വ്യവഹാരവും ഇല്ല എന്ന വ്യവഹാരവും പ്രതീതി മാത്രമാകുന്നു. ഇല്ലാത്ത സർപ്പം ഉള്ളതായി, ഉള്ളതു വീണ്ടും ഇല്ലാത്തതു

മായി. ഈ രണ്ടുപ്രതീതികളും വസ്തുസ്വരൂപമായ കയറിൽ ഇല്ലാത്തതും അധിഷ്ഠാനജ്ഞാനംമാത്രം ഉള്ളതുമാകുന്നു. ഈ വസ്തുത ഭഗവാൻ ഗീതയിൽ അർജ്ജുനനോടു പറയുന്നുണ്ട്. 'മയാ ഹതാൻ ത്വം ജഹി' - 'സ്വരൂപജ്ഞാനത്തിൽ സ്വതേ ഇല്ലാത്തതായ ഈ പ്രപഞ്ചപ്രതീതിയിൽ നീ ഉണ്ടെന്നു വിചാരിക്കുന്ന ഈ കൗരവസേനയെ നശിപ്പിക്കുക'. സ്വതേ ഇല്ലാത്തതായ കൗരവസേനയെ യുദ്ധത്തിൽ നീ കൊല്ലുന്നതുകൊണ്ട് ജയവും സുഖവും എന്ന പ്രയോജനം സിദ്ധമാകുന്നതുപോലെ സ്വതേ ഇല്ലാത്തതായ ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വിജ്ഞാനപൂർവ്വകമായ നിഷേധത്തിലും ദുഃഖനിവൃത്തിയും മോക്ഷഫലവും ഉണ്ടാകുന്നുണ്ട്.

ഈ പ്രതീതികൾ രണ്ടും മുറ മാറിയതാകുന്നു, പരസ്പരവിരുദ്ധസ്വഭാവം ഉള്ളതാകുന്നു. നിഷ്ക്രിയമായ കയറ് സക്രിയമായും കർത്താവായും കടിച്ചതുപോലെയും ഭയമുണ്ടാക്കുന്ന സർപ്പം പോലെയുമായി, പ്രതീതമായി. സ്വപ്നത്തിൽ സ്ഥിരമായി കിടന്നുറങ്ങുന്നയാൾ എത്രയോ ദൂരം സഞ്ചരിച്ചു ക്ഷീണിക്കുന്നതായി, വിശന്നിരിക്കുന്നതായി, മരിക്കുന്നതായി കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇതുപോലെത്തന്നെയാകുന്നു ജാഗ്രത്തിലുമുള്ള പ്രതീതികൾ എന്നും മനസ്സിലാക്കാം. സത്യം സത്യമായും അസത്യം അസത്യമായുമിരിക്കണം അതിനു മാറ്റം വരാൻ പാടില്ല. എന്നാൽ ഇവിടെ ജാഗ്രത്തിലും സ്വപ്നത്തിലും രജ്ജുസർപ്പത്തിലും ഈ നിയമം കാണപ്പെടുന്നില്ല. മുറമാറിയതായി സത്യാസത്യങ്ങളുടെ നിയമം മാറിപ്പോയതായി കാണപ്പെടുന്നു. അതിനു സമാധാനം പറയുന്നു. 'ഇത് അനാദിതമഃസ്വഭാവം........' ഈ പ്രതീതികൾ അനാദിയാകുന്നു. കാരണം ഇല്ലാത്തത്, അനാദി നിയതമായ കാരണം ഉള്ളതിനെ ചിന്തിച്ചു നിശ്ചയിച്ചു മനസ്സിലാക്കാം, കാരണം ഇല്ലാത്തതിനെ നിർവ്വചിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ഈ പ്രതീതികൾ തമഃസ്വഭാവത്തോടുകൂടിയവയാകുന്നു. തമസ്സ്, അജ്ഞാനം - അതിന്റെ സ്വഭാവമായ ഭാവാഭാവവിലക്ഷണതയോടുകൂടിയവയാകുന്നു. ഈ പ്രതീതികൾ ഉണ്ടെന്നുമില്ലെന്നുമുള്ള രൂപത്തിൽ നിശ്ചയിക്കാൻകഴിയാത്തതായ അജ്ഞാനവും

അതിന്റെ കാര്യമായ ഭ്രാന്തിജ്ഞാനവും അതിന്റെ കാര്യമായ രജ്ജുസർപ്പം സ്വപ്നാർത്ഥം മുതലായ കാര്യങ്ങളും അജ്ഞാന ത്തെപ്പോലുള്ളതാകുന്നു. കാര്യത്തിനും കാരണത്തിനും സമാന ധർമ്മം ഉണ്ടായിരിക്കും. കാരണമായ അജ്ഞാനത്തിനെന്ന പോലെ രജ്ജുസർപ്പം ഉണ്ടായി ഇല്ലാതായി എന്ന പ്രതീതി കൾക്കും ഭാവാഭാവവിലക്ഷണമായ അനിർവചനീയതയുണ്ട് എന്നു പറയാം. സ്വപ്നാർത്ഥം പോലുള്ള ഈപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പ്രതീതി അനിർവചനീയമെന്ന് എന്തിനായി പറയണം? സാംഖ്യ ദർശനം പറയുന്ന കാര്യകാരണ ഭാവം സ്വീകരിച്ചുകൂടെ?

സത്വം,രജസ്, തമസ് എന്ന സ്വരൂപത്തോടുകൂടിയ പ്രകൃതി (പ്രധാനം) കാരണവും പ്രപഞ്ചം അതിന്റെ കാര്യവുമാകുന്നു എന്ന് സാംഖ്യദർശനം പറയുന്നുണ്ട്. പരിണാമിയായ പ്രധാനം അജവും നിത്യവുമാകുന്നു. മണ്ണ് കുടമായി പരിണമിക്കുന്നു, അഭി വ്യക്തമാവുന്നു. ആദ്യം അനഭിവ്യക്തമായ കുടം (കാര്യം) മണ്ണി ലുണ്ടായിരുന്നു. ഈ അഭിവ്യക്തിയെ ജന്മം എന്നു അതേസ മയം പ്രകൃതി അജവുമാകുന്നു എന്നുമവർ പറയുന്നു. കാരണം തന്നെ കാര്യമായി പരിണമിക്കുന്നു. ഇതിനെ പരിണാമവാദം സത്കാര്യവാദം എന്നു പറയും.

സാംഖ്യമതത്തിന്റെ കാര്യകാരണവാദം അനുപപന്നമാകുന്നു എന്നത് ഗൗഡപാദകാരിക സമർത്ഥിക്കുന്നു. 'ജായമാനം കഥ മജം' അജമായ (ജനിക്കാത്ത, നിത്യമായ) പ്രകൃതി (കാരണം) കാര്യമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ ജനിക്കുന്നു, അഭിവ്യക്ത മാകുന്നു. എങ്കിൽ അതിന് 'അജം' എന്ന് എങ്ങനെ പറയാം. അജം എന്നും അതേ സമയം 'ജനിക്കുന്നു' എന്നും പറയുന്ന സാംഖ്യപ്രക്രിയ അനുപപന്നമാകുന്നു. പ്രകൃതിയെ അജമെന്നു പറയുന്നവർതന്നെ അതിന്റെ ഒരു ഭാഗത്തിൽ വികാരം (ജന നം) ഉണ്ട് എന്നു പറയുന്നത് അയുക്തമാകുന്നു. ജന്മമെന്ന വികാ രമുള്ളതിനെ നിത്യമെന്നു പറയാൻ സാധ്യമല്ല. ഒന്നിൽ ഒരു ഭാഗം നിത്യവും വേറൊരുഭാഗം വികൃതവും (അനിത്യവും) ആയി കാണപ്പെടുന്നില്ല. ഈ രീതിയിൽ പ്രകൃതിക്ക് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കാര്യകാരണഭാവം യുക്തമാകുന്നില്ല. മാത്രമല്ല അജമായ പ്രകൃതി

എന്ന കാരണത്തിൽനിന്നും ഉണ്ടായ കാര്യവും അജമായിരിക്കണം, ജന്മമുള്ളതാകാൻ പാടില്ല. കാര്യകാരണങ്ങൾക്ക് സമാനത സ്വീകരിക്കേണ്ടിവരുന്നു. ഉത്പത്തി ഉണ്ടായി എന്നും അതേസമയം ആ കാരണം അജമെന്നും പറയാൻ സാധ്യമല്ല-

'അജാത ജായതേ യസ്യ'

ജനിക്കുന്ന വസ്തുവിന് കാരണം പറയണം എന്നത് അനിവാര്യമായ നിയമമാകുന്നു. ജനനമില്ലാത്ത, നിത്യകാരണമായ പ്രകൃതിയിൽനിന്നും ജനിക്കുന്നു എന്നതിന് ദൃഷ്ടാന്തവും പറയണം. അതു സാധ്യമല്ല എങ്കിൽ ഇങ്ങനെ പറയേണ്ടിവരും - ജനനമില്ലാത്ത കാരണത്തിൽനിന്നും ഒന്നും ജനിക്കുന്നില്ല. പ്രകൃതിയിൽനിന്നും പ്രപഞ്ചമുണ്ടാകുന്നില്ല. കാരണത്തിൽനിന്നും കാര്യം ഉണ്ടാകുന്നു എന്നു പറയുമ്പോൾ ആ കാരണത്തിന് വേറൊരു കാരണം പറയണം. അതിനും വേറൊന്ന് - ഇങ്ങനെ കാര്യകാരണവാദത്തിൽ അനവസ്ഥയും അന്യോന്യാശ്രയം മുതലായ ദോഷങ്ങളും ഉണ്ടാകും. യുക്തിയിൽക്കൂടി നിർദ്ദോഷമായ കാര്യകാരണഭാവം പറയുവാൻ ജനനത്തിന് ദൃഷ്ടാന്തമില്ലാത്തതുകൊണ്ടും അനവസ്ഥാ മുതലായ ദോഷങ്ങളുള്ളതുകൊണ്ടും സാംഖ്യത്തിൽ പറയുന്ന പരിണാമവാദത്തിൽക്കൂടി ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കാര്യകാരണഭാവം നിശ്ചയിച്ചു സമാധാനിക്കുവാൻ കഴിയുന്നില്ല. നിത്യസിദ്ധമായ ബോധാത്മാവിൽ പരിണാമം ഉണ്ടാകുന്നുമില്ല, അങ്ങനെ ആത്മാവ് കാരണമാകുന്നു എന്ന വാദവും സിദ്ധമാകുന്നില്ല. 'ഹേതോരാദിഃ ഫലം യേഷാം' ഹേതുഫലാത്മകമായ ഈ പ്രപഞ്ചം അനാദി എന്നും പറയുവാൻ സാധ്യമല്ല.

ഈ കാണുന്ന ശരീരംതന്നെ സുഖം - ദുഃഖം, ധർമ്മം - അധർമ്മം മുതലായ പ്രതീതികൾക്കു കാരണം എന്നു പറയാമോ? ശരീരമുള്ളതുകൊണ്ട് ധർമ്മാധർമ്മങ്ങൾ ഉണ്ടാകാം, ഗുണദോഷങ്ങൾ ഉണ്ടാകാം അതു ശരിയാണ്. ശരീരം എങ്ങനെ ഉണ്ടായി? ധർമ്മാധർമ്മം ഉണ്ടായിരുന്നതുകൊണ്ട് അതിന്റെ കാര്യമായ ശരീരവുമുണ്ടായി. കാരണം (ശരീരം)തന്നെ രണ്ടാമത്തെ വികാര്യവുമാകും. വീണ്ടും അത് കാരണവുമാകും. ഇങ്ങ

നെയായാൽ ഈ പ്രപഞ്ചം അനാദി (കാരണം ഇല്ലാത്തത്) എന്ന് എങ്ങനെ പറയാം? ബീജം അങ്കുരമായും അങ്കുരം ബീജ മായും തീരുന്നതുപോലെ ഈ സംസാരം ഉണ്ടായി എന്നതിന് ദൃഷ്ടാന്തം പറയാൻ സാധ്യമല്ല. പിതാവിൽനിന്നും പുത്രനും പുത്രനിൽനിന്നും വീണ്ടും പിതാവും ഉണ്ടായി എന്നു പറയുന്ന തുപോലെയാവാം. മാത്രമല്ല ധർമ്മാധർമ്മത്തിനും ശരീരത്തിനും അന്യോന്യാശ്രയം മുതലായ ദോഷങ്ങൾ വരുന്നതുകൊണ്ട് ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ജനനത്തിൽ കാര്യകാരണഭാവം പറയു വാൻ സാധ്യമല്ല. ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളും ശരീരവും - ഏതാണ് ആദ്യം ഉണ്ടായത് എന്നതും നിശ്ചയിക്കാൻ കഴിയാതെ രണ്ടും ഒരുമിച്ചുണ്ടായി എന്നുപറഞ്ഞാൽ അതിനു കാര്യകാരണഭാവവും ഇല്ലാതാകും. ഇങ്ങനെ ക്രമീകരിച്ചു നിർദ്ദോഷമായ ഒരു കാര ണവാദം സിദ്ധമാകാത്ത ദോഷാകുലമായ പരിതഃസ്ഥിതി മന സ്സിലാക്കിയ മഹാജ്ഞാനികൾ -

'ഏവം ഹി സർവഥാ ബുദ്ധൈരജാതിഃ പരിദീപിതാ' എന്ന് ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ജനനമരണധർമ്മത്തെ - മാറ്റിക്കാണിക്കു ന്നു.

'ഉണ്ടില്ല എന്ന് മുറമാറിയ സത്തസത്തു രണ്ടും പ്രതീതം - ഇതനാദിതമഃസ്വഭാവം' എന്നതിവിടെ വ്യക്തമാക്കി.

'കൃതമതിഃ പുരുഷഃ കില വീക്ഷിതേ
വ്യപഗതദ്വിതയം പരമം പദം' - എന്ന് സർവ്വജ്ഞമുനിയും പറയുന്നു.

ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന് നിർദ്ദോഷവും യുക്തിയുക്തവുമായ കാര്യകാരണഭാവം പറയാൻ കഴിയാത്തതുകൊണ്ട് മായാവാദം (വിവർത്തവാദം) സ്വീകരിക്കേണ്ടിവന്നു. പാരമാർത്ഥികമായ ജന നമരണങ്ങൾ ഇല്ല എന്നാൽ അപാരമാർത്ഥികമായ (ആവിദ്യക മായ) പ്രപഞ്ചം ഉണ്ടായി എന്നു പറയാം. അതാകുന്നു വ്യവ ഹാരത്തിലുള്ള ഈ പ്രപഞ്ചം. അതിൽ ഉണ്ട് - ഇല്ല ജനിച്ചു - മരിച്ചു എന്നീ വ്യവഹാരങ്ങൾ ആ അവസ്ഥയിൽ സത്യമാകാം. ഉണ്ട് ഇല്ല എന്ന പ്രതീതികൾ ഉണ്ടാവാം. 'രണ്ടും തിരഞ്ഞിടു കിൽ' വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനോദയത്തിൽ

ഇല്ലാതാകും. ദ്വൈതപ്രതീതി ബാധിച്ചുപോകും. കയറിന്റെ ബോധോദയത്തിൽ ആയിരം ആവർത്തിച്ചാലും അവിടെ സർപ്പം ഉണ്ടായില്ല, മരിച്ചില്ല, പ്രതീതി ഉണ്ടായി എന്ന ദോഷം കയറിനു വന്നുപോയി. എങ്കിലും ആരും സർപ്പം സത്യമെന്നും കയറ് മിഥ്യ യെന്നും പറയുന്നില്ല, കയറിനെ ത്യജിക്കുന്നില്ല. 'രണ്ടും തിര ഞ്ഞിടുകിലില്ല' എന്നു പറഞ്ഞതിനുശേഷം 'അസത്ത്' എന്നു വീണ്ടും എന്തിനായി പറയണം? 'ഇല്ല' എന്നത് ഇവിടെ ശൂന്യാർത്ഥബോധകമല്ല. സംസാരപ്രതീതി ശൂന്യമെന്ന് വേദാന്തം പറയുന്നില്ല. പ്രതീതമായ ബാഹ്യാർത്ഥത്തെ വ്യവ ഹാരത്തിനുവേണ്ടിമാത്രം വേദാന്തം സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇല്ല - അസത്ത് എന്നതിവിടെ സദസദ്വിലക്ഷണമായ അനിർവ്വചനീ യതയെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. പ്രതീതികൾ ശൂന്യാർത്ഥകമായാൽ ബാഹ്യാർത്ഥമില്ലാതെ അർത്ഥക്രിയാകാരിത്വം സിദ്ധിക്കാതാകും. വ്യവഹാരം ആകുലീഭവിക്കാം. അതുകൊണ്ട് വേദാന്തം അനാ ദിതമഃസ്വഭാവമായ (സദസദ്വിലക്ഷണമായ)'ഈ പ്രപഞ്ചം അനിർവചനീയമാകുന്നു' എന്നു സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. ഇതിൽനിന്നും അനിർവചനീയം എന്ന വേറൊരു പദാർത്ഥം കൂടി സിദ്ധമായി എന്നു സംശയിക്കരുത്. അതും അജ്ഞാന കോടിയിൽപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് പ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാ നോദയത്തിൽ ദ്വൈതംപോലെ ബാധിച്ചുപോകുന്നു. അബാധി തമായ അദ്വൈതം മാത്രമവശേഷിക്കുന്നു. ബോധാവസ്ഥയിൽ കയറിൽ സർപ്പം അവശേഷിക്കുന്നില്ല 'ഉള്ളത് രജ്ജുമാത്രം' 'ഏകമേവാദ്വിതീയം' 'അദ്വൈതം പരമാർത്ഥോ ഹി' എന്നിങ്ങനെ കാരികയിലും പറയുന്നു. ഉണ്ട് ഇല്ല എന്ന മുറ മാറിയ അവസ്ഥ കൾ സ്വപ്നത്തിലും ജാഗ്രത്തിലും പ്രതീതമാകുന്നുണ്ട്. ഉണ്ടായി, നശിക്കുന്നുമുണ്ട് എങ്കിൽ രണ്ടിലും അന്യോന്യം എന്തെങ്കിലും ഭേദം പറയാമോ? രണ്ടും സമാനമോ? സമാനമായ കാരണ ത്തിൽനിന്നുണ്ടായത് സമാനധർമ്മിയായിരിക്കും. രണ്ടിനും അജ്ഞാനം ഉപാദാനമാകയാൽ രണ്ടും അജ്ഞാനകാര്യങ്ങളും സമാനധർമ്മത്തോടൊത്തവയുമായിരിക്കാം. സ്വപ്നത്തിനും ജാഗ്രത്തിനും തമ്മിൽ എങ്ങനെ ഭേദം പറയാം? ഭേദമില്ലെങ്കിൽ

രണ്ടും പ്രതീതം. ഇവിടെ രണ്ട് എന്ന പ്രയോഗം അയുക്തമാകും.

വേദാന്തം സത്യത്തെ മൂന്നുവിധത്തിൽ നിർവ്വചിക്കുന്നു - ജാഗ്രത്സത്യം, സ്വപ്നസത്യം (പ്രാതിഭാസികസത്യം), പാരമാർത്ഥിക സത്യം എന്നിങ്ങനെ താത്ത്വികമായ ആത്മബോധം ഇല്ലാത്തതും അന്യഥാഗ്രഹണം ഉള്ളതുമായ ജാഗ്രത്സ്വപ്നസുഷുപ്തികളാകുന്ന മൂന്നവസ്ഥകളും അജ്ഞാനജന്യമായതിനാൽ സമാനംതന്നെ. അവിടെ സോപാധികവും നിരുപാധികവും ഭ്രമസാധാരണത്വവും ഉണ്ട്. അർത്ഥക്രിയാകാരിത്വം ജാഗ്രത്തിലെന്നപോലെ സ്വപ്നത്തിലും ഉണ്ട്. സ്വപ്നത്തിലെ കുടത്തിലും വെള്ളം നിറയ്ക്കുന്നു. രജ്ജുസർപ്പവും ആ അവസ്ഥയിൽ ഭയപ്പെടുത്തുന്നുണ്ടെങ്കിലും ജാഗ്രത്തിലും സ്വപ്നത്തിലും ഉള്ള പ്രതീതികൾക്ക് ഭേദമുണ്ട്. വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വിശേഷവൃത്തിജ്ഞാനോദയത്തിൽ മാറുന്ന പ്രതീതിയെ ജാഗ്രദവസ്ഥ, ജാഗ്രത്‌വ്യവഹാരജ്ഞാനത്തിൽ മാറിപ്പോകുന്ന പ്രതീതിയെ സ്വപ്നാവസ്ഥ (പ്രാതിഭാസികം) എന്നും ഭേദം പറയാം. യഥാർത്ഥത്തിൽ ബുദ്ധി, ഇന്ദ്രിയം തുടങ്ങിയ കരണങ്ങളുടെ സംസർഗ്ഗദോഷം കൊണ്ടുണ്ടായതാണ് പ്രാതിഭാസികം പോലുള്ള സ്വപ്നാവസ്ഥ. കരണദോഷത്തിന്റെ സംസർഗ്ഗഭാവവും അവിദ്യാജന്യവുമായ ദോഷത്തിന്റെ പ്രസക്തിയാകുന്നു ജാഗ്രദ്‌വ്യവഹാരത്തിന്റെ നിദാനം. ഈ രീതിയിൽ സ്വപ്നവും ജാഗ്രത്തും സമാനം തന്നെ. എങ്കിലും പരസ്പരം വിഭിന്നവുമാകുന്നുണ്ട്. 'രണ്ടും തിരഞ്ഞിടുകിലില്ല' - വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനത്തിൽ രണ്ടും മാറിപ്പോകുന്നു.

പ്രാതിഭാസികത്തിൽ സർപ്പപ്രതീതിയുണ്ടായപ്പോൾ സർപ്പത്തിൽ സത്യത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ട് ആ സമയത്ത് സർപ്പം സത്യമാകുന്നുണ്ട്. അതേസമയം ലൗകികമായ സത്യസർപ്പത്തിൽ അജ്ഞാതമായ വിശേഷസത്യത്തോടുകൂടിയ സർപ്പത്വമുണ്ട് അത് വ്യവഹാരികസത്യം. അവിടെയുള്ള സത്യം അജ്ഞാതമായിരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അത് പ്രാതിഭാസികമല്ല. ഈ രണ്ടു പ്രകാരത്തിലുള്ള ആരോപിതമായ രജ്ജുസർപ്പത്തിലും വ്യവഹാരത്തിൽ അനാരോപിതമായ സത്യസർപ്പത്തിലും, അനുഗതമായ സാമാന്യധർമ്മം സർപ്പത്വമാകുന്നു. അതുമാത്രമാകുന്നു

യഥാർത്ഥത്തിൽ സർപ്പത്തിന്റെ ആശ്രയം എന്നതും വ്യക്തമായി മനസ്സിലാക്കാം. ഇവിടെ ആരോപിതവും അനാരോപിതവുമായ *സർപ്പം പ്രതീതമാകുന്നു. അതിലുള്ള സത്യം (സർപ്പത്വം) ആ* പ്രതീതിക്ക് അധിഷ്ഠാനമാകുന്നു. പ്രതീതി ബാധിച്ചുപോയാലും സർപ്പത്വം എന്ന സത്യം നിലനിൽക്കുന്നു എന്നത് സർപ്പദൃഷ്ടാന്തത്തിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കാം എന്ന് സംക്ഷേപശാരീരികത്തിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നു. 'ആകാശാദൗ സത്യതാ കാചിദേകാ പ്രത്യങ്മാത്രേ സത്യതാ കാചിദന്യാ' ആകാശം സത്യമാണ്. ആകാശത്തിൽ ആ സമയം ആകാശമല്ലാത്ത ആരോപിതമായ സത്യത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ട് 'ആകാശം സത്യം' എന്ന വ്യവഹാരം ഉണ്ടാകുന്നുണ്ട്. സത്യമില്ലെന്നാൽ വ്യവഹാരം ഉണ്ടാകില്ല. അതുപോലെ 'സദേവ സൗമ്യ' ഇവിടെ ജഗത്കാരണമായ സത്യത്തിലും അനാരോപിതമായ സത്യത്വമുണ്ട്. അതിലും മോക്ഷവ്യവഹാരം ഉണ്ടാകുന്നുണ്ട്. ആരോപിതവും അനാരോപിതവുമായ രണ്ടു സത്യത്തിൽനിന്നും അന്യമായതും രണ്ടിലും കൂടിച്ചേർന്നതുമായ 'സത്യത്വമെന്നതാണ് സത്യശബ്ദത്തിന്റെ ആലംബനം' (സത്യശബ്ദത്തിന്റെ ശബ്ദാർത്ഥം സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നിടം). കൽപിതവും അകല്പിതവുമായ (ആരോപിതവും അനാരോപിതവുമായ) സത്യം ബാധിച്ചുപോകാം. പ്രാതിഭാസികവും വ്യാവഹാരികവും മാറിപ്പോകുമെങ്കിലും അതിന് ആലംബനമായ (അധിഷ്ഠാനമായ) സത്യത്വം അബാധിതമായിരിക്കും. ഇതിൽനിന്നും പ്രാതീതികവും വ്യാവഹാരികവുമായ ഉണ്ട്, ഇല്ല എന്ന സത്യം ബാധിച്ചുപോയാലും സർപ്പത്വംപോലെ അബാധിതമായ സാമാന്യജ്ഞാനം, സത്യത്വം അവശേഷിക്കുന്നുണ്ട് എന്നതു മനസ്സിലാക്കാം.

പ്രാതിഭാസികത്തിലും വ്യാവഹാരികത്തിലും താല്കാലികമായ സത്യം ഉണ്ടായിരുന്നതുകൊണ്ട് വ്യവഹാരം സിദ്ധമായി. എങ്കിലും വിശേഷമായ അധിഷ്ഠാനജ്ഞാനോദയത്തിൽ ആരോപിതവും അനാരോപിതവുമായ വ്യവഹാരസത്യം മാറിപ്പോകുന്നു. ആ രണ്ടു പ്രതീതിയും അനിർവ്വചനീയമാകുന്നു. ഈ വിഷയം ഭാഗവതത്തിൽ 'വിദുരമൈത്രേയസംവാദം' വിശദമാ

ക്കുന്നു. ബ്രഹ്മൻ 'കഥം ഭഗവതശ്ചിന്മാത്രസ്യാവികാരിണഃ' പരിശുദ്ധവും നിർവ്വികാരവുമായ പരമാത്മാവിൽ നാമരൂപാത്മകമായ ജഗത്തിന്റെ സൃഷ്ടികർതൃത്വവും ജീവഭാവം, ജനനം, മരണം മുതലായ വ്യവഹാരസത്യതയും എങ്ങനെ ഉണ്ടായി നശിക്കുന്നു എന്നു തുടങ്ങിയ വിദുരപ്രശ്നങ്ങൾക്ക് മൈത്രേയമഹർഷി സമാധാനം പറയുന്നു. മായികമായ സൃഷ്ടിക്കു കാരണം നിശ്ചയിച്ചു പറയുവാൻ സാധ്യമല്ല. സൃഷ്ടിച്ച പ്രപഞ്ചവും അതിന്റെ കാരണവും മായികമാകയാൽ അനിർവ്വചനീയമെന്നുമാത്രം സമാധാനം പറയാം. ഉറങ്ങിയ ആൾ സ്വപ്നത്തിൽ മരിച്ചുപോയി എങ്കിലും ഉണർച്ചയിൽ ജീവിച്ചിരിക്കുന്നുണ്ട്. ഇത് എങ്ങനെ സംഭവിച്ചു എന്നു നിശ്ചയിക്കുവാൻ കഴിയുന്നതല്ല. പ്രതിബിംബത്തെ ജലം ഇളക്കി മറിക്കുന്ന സമയത്ത് അതിന്റെ ബിംബം നിഷ്ക്രിയവും നിർവികാരവുമായിരിക്കുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ ജീവജഗദ്ഭേദവ്യവഹാരം ഉണ്ടായി എന്നോ നശിച്ചുപോയി എന്നോ നിശ്ചയിച്ചു നിരൂപിക്കുവാൻ സാധിക്കാത്തതുകൊണ്ടു തന്നെ അതിനെ അനാദിതമഃസ്വഭാവം- അനിർവ്വചനീയം എന്ന് പണ്ഡിതന്മാർ പറയുന്നു. പരമാർത്ഥസത്യത്തിൽ എത്താതിരിക്കുന്ന ഈ സൃഷ്ടിവ്യവഹാരം ഉണ്ട്, ഇല്ല എന്നീ കൽപ്പനകൾ പ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനത്തിൽ ബാധിച്ചുപോകുന്നതുകൊണ്ട് വിശേഷമായ അധിഷ്ഠാനസത്യം മാത്രം ശേഷിക്കുന്നു. ഈ യഥാർത്ഥസത്യം മനസ്സിലാക്കിയ വിദുരർ പറയുന്നു.

'അർത്ഥാഭാവം വിനിശ്ചിത്യ പ്രതീതസ്യാഭിവസ്തുനഃ
താം ചാപി യുഷ്മത്ചരണസേവയാഹം പരാണുദേ'!

അവിടുന്ന് ഉപദേശിച്ചതായ യഥാർത്ഥസത്യം എനിക്ക് മനസ്സിലായി. ഈ പ്രപഞ്ചം സ്വപ്നാർത്ഥംപോലുള്ള പ്രതീതി മാത്രമാണ്. അത് പരമേശ്വരനിൽനിന്ന് വെളിയിൽ ഇറങ്ങാതെത്തന്നെ ഇറങ്ങിവന്നതുപോലെയിരിക്കുന്നു. ജീവനിൽ ഈ പ്രതീതി ഉറച്ചുപോയിരിക്കുകയാണ്. അങ്ങയുടെ ഉപദേശംകൊണ്ട് ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉറച്ച പ്രതീതിയുടെ അർത്ഥശൂന്യത ഞാൻ അറിയുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും അത് മനസ്സിൽ തള്ളിക്കേറുന്നുമുണ്ട്. ഈ അനാത്മധർമ്മമായ 'ഉണ്ട് ഇല്ല' എന്ന പ്രപ

ഞ്ചഭാനത്തെ മാറ്റാനായി, വിശേഷാത്മബോധം ഉണ്ടാകാനായി ഞാൻ അങ്ങയെ ശരണം പ്രാപിക്കുന്നു. വിശേഷാത്മബോധ ത്തിൽ രണ്ടു പ്രതീതികൾക്കും സ്ഥാനമില്ല. 'രണ്ടും തിരഞ്ഞിടു കിലില്ല'.

സത്യം മൂന്നുപ്രകാരത്തിൽ ഉണ്ട് എന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ. അദ്വൈതസിദ്ധിയിൽ പാരമാർത്ഥികസത്താമാദായ ത്രിവിധം സത്യം – വ്യാവഹാരികം, പ്രാതിഭാസികം, പാരമാർത്ഥികം ഇതി എന്നു പറയുന്നു. സ്വപ്നവും പ്രാതിഭാസികവും അവിദ്യയുള്ള ചൈതന്യത്തിൽ കൽപ്പിച്ചിരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് രണ്ടും ഒന്നു തന്നെ. മൂന്നുവിധത്തിലുള്ള ചൈതന്യത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നതു കൊണ്ട് 'ബ്രഹ്മസത്യം' എന്ന് അദ്വൈതത്തിന് ദോഷം ഉണ്ടാ കുന്നു എന്നു ശങ്കിക്കരുത്. പാരമാർത്ഥികാവസ്ഥയിൽ ബ്രഹ്മം സത്യമാകുന്നതുകൊണ്ട് അപാരമാർത്ഥികമായ വ്യാവഹാരി കവും പ്രാതിഭാസികവും സ്വതേ ബാധിച്ചുപോകുന്നു. അദ്വൈതം ശേഷിക്കുന്നു.

അലാതശാന്തിപ്രകരണത്തിൽനിന്നും ഈ വിഷയം കൂടുത ലായി മനസ്സിലാക്കാം. 'സംവൃത്യാ ജായതേ സർവ്വം ശാശ്വതം തേന നാസ്തി വൈ സദ്ഭാവേന ഹ്യജം സർവ്വം' ആവിദ്യക മായ ഈ ലോകവ്യവഹാരവും ഗുരുശിഷ്യ-മോക്ഷവ്യവഹാരവും ഉണ്ട് എന്നു പറയുന്ന ശാസ്ത്രം ആ വ്യവഹാരത്തെ ശാശ്വത മായ സത്യം എന്നു പറയുന്നില്ല. ഇന്ദ്രജാലത്തിൽ മായാമയ മായ ബീജം, വൃക്ഷം, ഫലം എന്നിവയെല്ലാം ഉണ്ടാകാതെ തന്നെ ഉള്ളതുപോല കാണപ്പെടുന്നു എങ്കിലും അതു മായാമയം – അനിർവചനീയം – ആകുന്നതുപോലെ ജീവനും ജഗത്തും മോക്ഷവ്യവഹാരവുമെല്ലാം മായാമയമാകുന്നു, അനിർവചനീയ മാകുന്നു. ശാസ്ത്രം അതിനെ ശാശ്വതമായ സത്യം എന്നു പറ യുന്നില്ല, അനാത്മസ്വഭാവം എന്നു പറയുന്നു.

അങ്ങനെ എല്ലാം മായാമയമായാൽ ശാസ്ത്രവും ഗുരുവും ഉപദേശവും ദുഃഖനിവൃത്തിയും മോക്ഷപ്രാപ്തിയും എങ്ങനെ ഉണ്ടാകും എന്നാകിൽ അല്ലാ എന്നാൽ ശാസ്ത്രോപദേശം നിഷ്ഫലവുമാകും.

ശാസ്ത്രത്തിനും ഉപദേശത്തിനും മറ്റും വ്യാവഹാരികസത്യത്വം സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. അല്ലാതെ അതിനെ പാരമാർത്ഥികമായി ശാസ്ത്രം സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. 'യോ/സ്തി കൽപിതസംവൃത്യാ പരമാർത്ഥേന നാസ്ത്യസൗ' വ്യാവഹാരികമായ പ്രമാണവ്യവഹാരം ഉണ്ട് എന്ന് ശാസ്ത്രം പറയുന്നു. അത് പാരമാർത്ഥികമല്ല. ജ്ഞാനോത്പത്തിക്കുമുമ്പേ എല്ലാ വ്യവഹാരങ്ങൾക്കും പ്രാമാണ്യം ഉണ്ട്. ജ്ഞാനോത്പത്തിക്കുശേഷം ആ വ്യവഹാരങ്ങൾ മിഥ്യാമയമായി മാറുന്നു. ഈ വിഷയം മുമ്പ് പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. പ്രമാണവ്യവഹാരം പ്രമേയസത്തയെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. പ്രമേയസത്തയും പ്രമാണത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. അങ്ങനെ അന്യോന്യാശ്രയത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ട് വസ്തുസിദ്ധി ഇല്ലാതാകാം. ആ വിധത്തിൽ ഉണ്ട് - ഇല്ല എന്നത് രണ്ടും പ്രമാണം വഴി സിദ്ധമാക്കാൻ സാധ്യമല്ലാതാകും. അതിനാൽ എല്ലാ വ്യവഹാരങ്ങളും അനിർവചനീയമാകുന്നു, സദസത്‌വിലലക്ഷണമായ പ്രതീതിമാത്രമാകുന്നു. ആ പ്രതീതി മാറിയാലും അധിഷ്ഠാനസത്യമായ ആത്മാവ് ശേഷിക്കുന്നുണ്ട്.

### പദ്യം - 7

ഉണ്ട് - ഇല്ലാ എന്ന സത്യാസത്യപ്രതീതികൾ മാറിപ്പോയാലും പരമാർത്ഥബോധമായ അധിഷ്ഠാനമായി നാം നിലനിൽക്കുന്നതുകൊണ്ട് ശൂന്യവാദത്തിന് സ്ഥാനമില്ല എന്നതാണ് അടുത്ത പദ്യത്തിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ജീവാത്മാവിനെയോ ജഗത്തിനെയോ അനുബന്ധിക്കുന്ന ജനനം മുതൽ മരണം വരെയുള്ള അസത്യപ്രായമായ സകലവ്യവഹാരങ്ങളും ഇരുട്ട്പിശാചിന്റെ തുള്ളൽപോലെ അർത്ഥശൂന്യമായ പ്രതീതികൾ മാത്രമാണ് എന്നു പറഞ്ഞു. അവിടെയെല്ലാം നാം സത്യവും ശാന്തവുമായ ചൈതന്യമായി നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്.

**'അസ്ത്യസ്തിയെന്നു സകലോപരി നില്പതൊന്നേ**
**സത്യം സമസ്തവുമനിത്യയസത്യമാകും**
**മൃത്തിൻ വികാരമിതസത്യമിതിങ്കലൊക്കെ**
**വർത്തിപ്പതോർക്കിലൊരു മൃത്തിതു സത്യമത്രേ'** 7

അസ്തി, അസ്തി എന്ന് വ്യാവഹാരികമായ ഒരു സത്യവും പ്രാതിഭാസികമായ വേറൊരു സത്യവും ഉള്ളതുകൊണ്ടുതന്നെ രണ്ടിലും വ്യവഹാരം സിദ്ധമാകുന്നു എങ്കിലും അതിന്റെ ഉപരിയായ അബാധ്യമായ പാരമാർത്ഥികസത്യം ഒന്നു മാത്രം മൂന്നു കാലത്തിലും മാറാതെ നിലനിൽക്കുന്നു. അതിനെയാണ് സത്യം എന്നു പറയുന്നത്. വ്യവഹാരം എന്നറിയപ്പെടുന്ന ജാഗ്രത്സ്വപ്ന സുഷുപ്തിയിൽ കാണപ്പെടുന്ന വ്യാവഹാരികസത്യം അവിടവിടെയായി ബാധിച്ചുപോകുന്നു. വിഭാഗീകരിക്കപ്പെട്ട സമസ്തവും വികൃതമാകയാൽ അസത്യമാകുന്നു.അതിന് ദൃഷ്ടാന്തം കാണിക്കുന്നു. മൃത്തിൻ വികാരമത് അസത്യം - മണ്ണിന്റെ വികൃതമായ കുടം മണ്ണിൽ വിഭാഗീകരിച്ചതുകൊണ്ട് അസത്യമാകുന്നു, അനിത്യമാകുന്നു. അവിടെ കുടത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനമായ മണ്ണുമാത്രം മൂന്നവസ്ഥകളിലും കുടം ഉണ്ടാകുന്നതിനുമുമ്പും ഉണ്ടായി നശിച്ചതിനു ശേഷവും ഒന്നുപോലെ നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. വ്യവഹാരത്തിലുള്ള കുടം ഉണ്ട്, ഇല്ല എന്നീ പ്രതീതികൾ രണ്ടും ബാധിച്ചുപോയി. സകലോപരി അധിഷ്ഠാനസത്യം മണ്ണ് ഒന്നു മാത്രം നിലനിൽക്കുന്നു. വാണിയുടെ വിഷയമായ നാമരൂപങ്ങൾ അലാതംപോലെ അർത്ഥശൂന്യമായ ആഭാസമാകുന്നു. അതുപോലെ ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലും ആകാശമുണ്ട് എന്നും മറ്റുമുള്ള ഭൗതികമായ വസ്തുക്കളും 'ഉണ്ട്' എന്ന സത്യത്തിൽനിന്നും അന്യമായാൽ അസത്യം തന്നെ എന്നു "യാവത് വികാരം തു" എന്ന സൂത്രത്തിൽ വ്യാസ മഹർഷി ന്യായീകരിച്ചു കാണിക്കുന്നു. ആത്മാവിൽ വിഭാഗീകൃതമായ ആകാശം മുതലായ സമസ്തവസ്തുക്കളും കുടംപോലെ വികൃതങ്ങളാകയാൽ അസത്യമാകുന്നു (സത്യത്തിൽനിന്നും അന്യം). അസത്യമാകയാൽ അത് മൺകുടംപോലെ അനിത്യമാകുന്നു. ആകാശം ഉണ്ട്, വായു ഉണ്ട് എന്ന് വിഭാഗീകരിച്ചു പറയുന്നതുകൊണ്ട് അതെല്ലാം വികൃതവും അനിത്യവുമാകാം എന്ന് ന്യായീകൃതമാകുന്നു. വികൃതമായ വസ്തുക്കൾ ദേശകാലവസ്തുപരിച്ഛിന്നമായതുകൊണ്ടും അനിത്യമാകുന്നുണ്ട്. ആകാശാദികളിൽ

വ്യാവഹാരികസത്യം ബാധിച്ചുപോയാലും പാരമാർത്ഥികസത്യം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ജാഗ്രത്സ്വപ്നസുഷുപ്തികളുടെ വ്യവഹാരസത്യം ബാധിച്ചുപോയാലും അധിഷ്ഠാനമായ സാക്ഷിചൈതന്യമായി നാം നിലനിൽക്കുന്നു എന്നത് നമുക്കനുഭവമാണ്.

രജ്ജുസർപ്പത്തെ അസത്യമെന്നു പറയാം. എങ്കിലും അത് സാക്ഷിഭാസ്യമാകുന്നുണ്ട്. ഭ്രമാവസ്ഥയിൽ കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. അതിന്റെ ഉപപത്തി മുമ്പേ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അതിൽ ഇന്ദ്രിയാർത്ഥസന്നികർഷം ഉണ്ടാകാത്തതുകൊണ്ട് പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനം അല്ലാ, മിഥ്യാജ്ഞാനമാകുന്നു. മുയൽക്കൊമ്പിനെ അസത്യമെന്നോ അനിത്യമെന്നോ നിഷേധവിഷയമെന്നോ പറയാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. അത് സാക്ഷിഭാസ്യവുമല്ല. നിഷേധിക്കേണ്ട ആവശ്യവുമില്ല. അതിനെ തുച്ഛം എന്നു പറയുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിലും സത്യമുണ്ട്. അത് സാക്ഷിഭാസ്യമായ പ്രതീതിയാണ്. ആ സത്യപ്രപഞ്ചത്തിന് ബാധയുണ്ടാവാം. അവിടെ സർവ്വോപരിയായ പാരമാർത്ഥികസത്യം ശേഷിക്കും. അതുതന്നെയാണ് ജീവാത്മാവിന്റെ ആത്മാവ് എന്ന് തത്ത്വമസിയിൽ വ്യക്തമാക്കി. ഇതിൽനിന്നും ഇവിടെ അസത്യമെന്നതിന് ഇല്ലാത്തതെന്ന് അർത്ഥം പറയുന്നില്ല. ബാധിച്ചുപോകുന്നത് എന്ന് അർത്ഥം പറയാം. അതിനെയാണ് അനിർവചനീയമെന്നു പറയുന്നത്. അജ്ഞാനത്തിന് അനിർവചനീയത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് വൃത്തിജ്ഞാനം കൊണ്ട് അജ്ഞാനത്തിന്റെ ആവരണശക്തിയെ നശിപ്പിക്കാൻ കഴിയുന്നത്. പ്രകൃതത്തിൽ 'മൃത്തിൻവികാരമിത് അസത്യം' എന്ന് സോപാധികഭ്രമദൃഷ്ടാന്തം കാണിച്ചുകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അനിർവ്വചനീയത്വത്തെ വിശദമാക്കുന്നു.

നമ്മുടെ ശരീരം തുടങ്ങി പ്രമാതാവു വരെയുള്ള ഏതൊന്നിനെയും എടുത്തു പരിശോധിക്കാം. അതിലെല്ലാം സത്യമുണ്ട്. സത്യമില്ലെങ്കിൽ എങ്ങിനെ വ്യവഹാരമുണ്ടാവും. സ്വപ്നത്തിലും സ്വാപ്നികസത്യമുണ്ട്. എന്നാൽ ഇതിനെ മുറുകെ പിടിച്ചിരിക്കുന്നത് ശരിയല്ല എന്നതാണ് പ്രകൃതപദ്യത്തിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. ഈ സത്യം പാരമാർത്ഥികത്തിൽ എത്തുന്നില്ല. ബുദ്ധിവരെയുള്ള നമ്മുടെ കരണങ്ങളും അതിന്റെ വിഷയങ്ങളും ജീവാ

ത്മാവിനെ അതിന്റെ താത്വികമായ പരമാർത്ഥസത്യാവസ്ഥയിൽ എത്തിക്കാൻ പര്യാപ്തമല്ല. അതിനൊന്നും ഈശ്വരസാക്ഷാത്കാരാവസ്ഥയിൽ വ്യക്തിത്വം നിലനിൽക്കുന്നില്ല. ഉപ്പുകല്ലിന്റെ വ്യക്തിത്വം സമുദ്രത്തിൽ എന്നതുപോലെ അവയ്ക്കെല്ലാം പരമാർത്ഥാവസ്ഥയിൽ വ്യക്തിത്വം ഇല്ലാതായിപ്പോകുന്നു. ഈ വിഷയം നാലാം പദ്യത്തിൽ വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഈ പരമസത്യാവസ്ഥയെ ജീവാത്മാവിന്റെ ബ്രഹ്മഭാവം എന്ന് ഉപനിഷത്തുകൾ – 'സ ആത്മാ തത്ത്വമസി' ഉദ്ബോധിപ്പിക്കുന്നു. ഭാരതത്തിലല്ലാതെ വേറൊരു ദേശത്തിലും മറ്റൊരു ശാസ്ത്രത്തിലും യാജ്ഞവൽക്യമഹർഷിയെപ്പോലെയും ഉദ്ധാലകമഹർഷിയെപ്പോലെയും ഇത്രയും തന്റേടത്തോടുകൂടി അടിയുറച്ച ആത്മാനുഭവദാർഢ്യത്തോടുകൂടി 'തത്ത്വമസി ശ്വേതകേതോ', 'അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ' 'അഭയം വൈ ബ്രഹ്മ' എന്നും ഉപനിഷത്തുക്കളിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നവരെ നമുക്കു കാണാൻ സാധ്യമല്ല. ഇതുതന്നെ ഉപനിഷത്തുക്കളുടെ ഉള്ളുറവ്. ബൗദ്ധികസുഖലോലുപരായ ബുദ്ധിജീവികൾക്ക് ഈ അഭയവും അനശ്വരവുമായ ആത്മസുഖം എന്തെന്നറിയാൻ സാധ്യമല്ല. ആത്മസുഖം വിഷയവൈരാഗ്യത്തിലും ചിത്തനിഗ്രഹത്തിലും അധിഷ്ഠിതമാകുന്നു. ഭവഭൂതി പറയുന്നതുപോലെ 'അബ്ധിർലംഘിത ഏവ വാനരഭടൈ' സമുദ്രത്തെ ചാടിക്കടന്നുപോയ വാനരന്മാർക്കും രത്നോദധിയുടെ അന്തർഭാഗം മനസ്സിലാക്കിയ മന്ഥരാചലത്തിനും വലുതായ അന്തരമുണ്ട്. വ്യവഹാരത്തിലും പാരമാർത്ഥിക ആത്മനിഷ്ഠയിലും ഈ അന്തരമുണ്ട്.

ഈ പദ്യത്തെ ഗൗഡപാദകാരികയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വേറൊരു രീതിയിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കാം. കാരികയിൽ പരമാർത്ഥസത്യമറിയാത്ത ബഹിർമുഖരായ വാദികളുടെ വാദമുഖത്തെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്. 'അസ്തിനാസ്ത്യസ്തീതി നാസ്തീതി നാസ്തി നാസ്തീതി വാ പുനഃ'

ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിലും സുഖം, ദുഃഖം മുതലായവയിലും ശാഠ്യംപിടിച്ചവരും അജ്ഞാനത്തിൽ വേരൂന്നിയിരിക്കുന്നവരുമായ സാധാരണജനങ്ങൾ അജ്ഞാനംകൊണ്ട് ആവൃതരായി

രിക്കുന്നതിനാൽ സർവ്വോപരിയായ പരമാർത്ഥസത്യം അറിയുന്നില്ല. അവരിലാവൃതമായ സത്യത്തെത്തന്നെ അവർ വേറൊന്നായി നിശ്ചയിക്കുന്നു. അസ്തി = ഉണ്ട്. ശരീരം, ഇന്ദ്രിയം, ബുദ്ധി, പ്രാണൻ മുതലായവയിൽനിന്നും അന്യമായതും ജ്ഞാനം തുടങ്ങിയ ഗുണങ്ങളോടു കൂടിയതുമായ കർത്താവ്, ഭോക്താവ് എന്നറിയപ്പെടുന്ന ആത്മാവ് ഈ ശരീരത്തിൽ ഉണ്ട് എന്ന് ചിലർ പറയുന്നു. നാസ്തി = ഇല്ല അങ്ങനെയുള്ള ആത്മാവ് എന്നത് ഇല്ല, ക്ഷണികമായ വിജ്ഞാനംതന്നെയാണ് നിങ്ങൾ അന്വേഷിച്ചറിഞ്ഞതായ ആത്മാവ്, അല്ലാതെ ചിരസ്ഥായിയായ ആത്മജ്ഞാനം ഇല്ല എന്ന് മറ്റു ചിലർ, അങ്ങനെയുമല്ല, അസ്തി നാസ്തീതി - ഉണ്ട് ഇല്ല മുമ്പു പറഞ്ഞതായ രണ്ടുവിധത്തിലുള്ള നിശ്ചയത്തിൽനിന്നും വിലക്ഷണമായ ജ്ഞാനവും ശൂന്യവും രണ്ടും ചേർന്ന അർത്ഥജാരതീയ അവസ്ഥയുള്ളതാണ് നിങ്ങൾ പറയുന്ന ആത്മാവ് എന്ന് മറ്റു ചിലർ. അതുമല്ല നാസ്തി നാസ്തി = ഇല്ല, ഇല്ല - സർവ്വം ശൂന്യം, ഒന്നുമില്ല, അർത്ഥശൂന്യമാണ് ഈ പ്രപഞ്ചം എന്നു വേറെയും ചിലർ ആത്മനിർദ്ദേശം ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെ ഉണ്ടായ വാദകോലാഹലത്തിൽ ശരീരം, ഇന്ദ്രിയം, മനസ്സ്, ബുദ്ധി, പ്രാണൻ എന്നും വിരാട്, സൂത്രം, അന്തര്യാമി എന്നും ശിവൻ, വിഷ്ണു, ഗണപതി, ശക്തി എന്നും മറ്റും ആവൃതമതികളുടെ വിചാരഭൂമികയിൽ ഇറങ്ങിവരുന്നുണ്ട്. ഈവിധം പാരമാർത്ഥികസത്യാവസ്ഥയെ ആവരണം ചെയ്തുകൊണ്ട് സ്വയം ആവൃതരായ വാദികൾ അവരവരുടെ വാദമുഖം തുറന്നുനീട്ടിക്കാണിക്കുന്നു. വാദികളുടെ ആവരണത്തിലിരിക്കുന്ന അനാവൃതമായ ആത്മസത്യത്തെ അവർ അനുഭവിച്ച് അറിയാഞ്ഞതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ഈ ദുർഘടവിക്ഷേപത്തിൽ എത്തിച്ചേർന്നത്. ആവൃതാവസ്ഥയിൽ ഇരിക്കുന്ന പരമാർത്ഥസത്യം വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനത്തിൽമാത്രം പ്രകാശിക്കുന്നു. അവിടെയാണ് പാരമാർത്ഥികസത്യാനുഭൂതി, അദ്വൈതാത്മാവസ്ഥാനം എന്ന സകലോപരി നില്ക്കുന്ന സത്യം എന്നറിയണം.

മേൽപ്പറഞ്ഞതായ സമസ്തവാദങ്ങളും അസത്യമാകയാൽ

അനിത്യകോടിയിൽപ്പെടും. പ്രമാണപ്രമേയവ്യവഹാരത്തിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന സമസ്തവും അനിർവചനീയമാകുന്നു. ആത്മാവിൽനിന്നും അന്യമായ സകലവാദങ്ങളും അനുഭൂതികളും കല്പിതമാകയാൽ അസത്യം - അനിത്യം ആകുന്നു. അതിനെ സ്വീകരിക്കരുത്. അത് തത്ത്വമോരാതവർക്കുള്ള ഭ്രാന്തിജ്ഞാനം. 'മൃത്തിൽ വികാരംപോലുള്ള അസത്യം' അതുകൊണ്ട് മുമുക്ഷു ഈ ഭ്രാന്തിജ്ഞാനത്തിന്റെ നിവൃത്തിയുണ്ടാകാൻ അധിഷ്ഠാന സത്യമായ, സർവ്വോപരിയായ പരമാർത്ഥം ആരാഞ്ഞറിയണം, വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കണം. ആരായുകിൽ ഈ ഉലകമില്ല. സർവ്വോപരിയായ സത്യം ജ്ഞാനം ആനന്ദം - ഇതുതന്നെ ജീവാത്മാവിന്റെ ആത്യന്തികമായ ബ്രഹ്മഭാവാവസ്ഥാനം, വൃത്തിസ്ഥമാം അറിവ് എന്നത് മനസ്സിലാക്കണം.

മനോനിഗ്രഹത്തിലും വിഷയവൈരാഗ്യത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്ന വേദാന്തവിജ്ഞാനം അത്ര സരളം എന്നു വിചാരിച്ചുപോകരുത്. 'തത്ത്വമസി' എന്ന് എളുപ്പം പറഞ്ഞു കഴിക്കാം. പരിശുദ്ധചിത്തർ കുറച്ചൊന്നു മനസ്സിലാക്കി എന്നുംവരാം. ശരീരേന്ദ്രിയബന്ധത്തിൽ ജഡിലനായ ജീവാത്മാവിനെ അതിൽനിന്നു വേർപെടുത്തി സത്യം ജ്ഞാനം ആനന്ദം തത്ത്വമസി എന്ന ജീവേശ്വരൈക്യം അനുഭവിക്കുക എന്നത് അത്യന്തം ദുഷ്കരമായ അവസ്ഥയാണ്. ഉപനിഷത്ത് ജീവബ്രഹ്മൈക്യാനുഭൂതിക്കുള്ള മാർഗ്ഗത്തെ 'ക്ഷുരസ്യ ധാരാ നിശിതാ ദുരത്യയാ' എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കുന്നു. ക്ഷുരധാരപോലെ തീക്ഷ്ണമാകുന്നു വിനിയോഗിക്കാൻ അറിയുന്നില്ല എങ്കിൽ അമൃതം മരണവും അറിഞ്ഞാൽ മരണം അമൃതവുമാകും. അനുഭവത്തിനുള്ള സാധനകളെ ഉപനിഷത്ത് സംഗ്രഹിച്ചുകാണിക്കുന്നു. ശ്രവണം തുടങ്ങിയ നിർവ്വിഘ്നമായ സാധനകൾവഴി സ്വാനുഭവമുണ്ടാകുന്നു. ആ സമയം ഭ്രാന്തിന്റെ അവസ്ഥമാറി സ്വരൂപാനുഭവത്തിൽ കഴിയുന്നവരെപ്പോലെ ജീവാത്മാവ് സ്വസ്ഥനും ശാന്തനും ആനന്ദാതിശയത്തോടുകൂടിയവനുമാകുന്നു. ഇന്നു സാധാരണയായി കാണപ്പെടുന്ന മനോമാലിന്യത്തിനും വാസനാപാരവശ്യത്തിനും

അനീതിപരമായ നേതൃത്വത്തിനും ചൂഷണം മോഷണം മുതലായതിനും അവിടെ സ്ഥാനമില്ല. മഹർഷിമാർ പറഞ്ഞതായ 'സമാനപ്രസവാത്മികാ' എന്ന ജാതിയിൽ കൂട്ടിക്കലർത്തിയിരിക്കുന്ന വിഷാവിലമായ ഭേദവാദത്തിന് സ്ഥാനവും മാനവുമില്ല. അതെല്ലാം ഇന്ദ്രജാലം പോലുള്ള സ്വാർത്ഥസാധകമായ കാപട്യം മാത്രമാകും എന്നതു തത്ത്വമസിയിൽ വ്യക്തമായി.

സ്വാനുഭവവേദ്യമായ തത്ത്വമസി എന്ന അഭേദാവസ്ഥയെ വെറും ശബ്ദത്തിൽക്കൂടെ ആവർത്തിച്ചറിയാൻ സാധ്യമല്ല. ആയിരമാവർത്തിച്ചാലും ശർക്കരയുടെ മാധുര്യം സ്വാനുഭവവേദ്യമാകുന്നില്ല.

ഉപനിഷത്ത് 'ശ്രവണായാപി ബഹുഭിർയോ ന ലഭ്യഃ', 'അണുരേഷ ധർമഃ' എന്നെല്ലാം തത്ത്വസാക്ഷാത്കാരം ദുഷ്കരമെന്നു പറയുന്നു. അത്യന്തം സൂക്ഷ്മമായതിനെ സ്വാനുഭവത്തിൽക്കൂടി അറിയാം അതല്ലാതെ ഭൗതികദൃഷ്ടിക്ക് അത് വിഷയമല്ല. ശ്രവണം നേരിട്ട് വാച്യാർത്ഥമായ പരമാത്മാവിനെ അറിയിക്കുന്നില്ല. അവിടെ ശബ്ദം പ്രവർത്തിക്കുന്നില്ല എന്നത് മുമ്പേ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. തുളസീദാസും– 'കഹത്കഠിന സമുജത് കഠിന സാധനകഠിന'– ജ്ഞാനസാധനകൾ പറയാനും കേൾക്കാനും മനസ്സിലാക്കാനും കഠിനമാണ് എന്നു പറയുന്നു. എങ്കിലും ഈശ്വരകാരുണ്യമുള്ള ചില സാധകന്മാർക്ക് ഒരു സമയം 'ഘുണാക്ഷരന്യായം' പോലെ അനുഭവത്തിൽ വരാം എന്നു പറയുന്നുണ്ട്. ഈ വിഷയം ഉപനിഷത്തിൽ 'കുശലാനുശിഷ്ട' എന്നു സംഗ്രഹിക്കുന്നു. ആത്മാനുഭൂതി വസ്തുതന്ത്രമാകയാൽ വേറൊന്നിൽനിന്നുമറിയാൻ സാധ്യമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് 'ശ്രദ്ധത്സ്വ ഭാരത' 'ശ്രദ്ധത്സ്വ സൗമ്യ' 'നിദിദ്ധ്യാസസ്വ' എന്നു ഗീതയും ഉപനിഷത്തും നമ്മെ അന്തർമുഖരാക്കുന്നു.

ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നു: ജീവാത്മാവിന് സംസ്കാരപരമായി ഇത്രയും ഉയർന്നതായ വേറൊരവസ്ഥ ഉണ്ടാവാനില്ല. സർവ്വോപരിസത്യവും ആനന്ദപൂർണ്ണവുമായ ഒരവസ്ഥയാണ് ജീവാത്മാവിന്റെ വ്യക്തിത്വം മാറുമ്പോൾ അനുഭവപ്പെടുന്നത്. ആത്മാനുഭൂതി സർവ്വപാപങ്ങളെയും ബന്ധത്തെയും വിച്ഛേദിക്കുന്നു.

ബന്ധമുള്ളവന് യാതൊരുസാമർത്ഥ്യവും സുഖവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. മഹർഷിമാർ നമ്മോടു പറയുന്നു: ബന്ധമുക്തരാവിൻ, തുഛവും നീചവുമായ സ്വാർത്ഥകാമങ്ങളെ വിടിൻ. സ്വപ്നാർത്ഥം പോലുള്ള അർഥകാമങ്ങളിൽ ഒതുങ്ങി ജീവിക്കരുത്. അമര്യാദിതമായി വിഷയസുഖങ്ങളാസ്വദിക്കരുത്. ഈ കാണുന്നതിനപ്പുറത്തുള്ള സ്വാരാജ്യസുഖം കൈവശമാക്കിൻ. 'അഭയം പ്രതിഷ്ഠാം വിന്ദതേ', 'അപഹതപാപ്മാ ഹ്യേഷഃ', 'ബ്രഹ്മലോകഃ' നിങ്ങളുടെ ഉള്ളിൽത്തന്നെ ഭയവും മൃതിയും പാപവും ഒന്നുമില്ലാത്ത ബ്രഹ്മാനന്ദം നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതനുഭവിച്ചറിയുക.

ഭാഗവതത്തിൽ, ഗോപികമാർ ഈ വിഷയം പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കണ്ടു. അവർ ഗൃഹാന്ധകാരത്തിനപ്പുറം പോയി. അവിടമായിരുന്നു ഔപനിഷദമായ പരമപുരുഷന്റെ അവസ്ഥാനം. അതവർക്ക് അനുഭവമായി, അവർ ബന്ധമുക്തരായി. സ്വാർത്ഥതയും അർഥകാമലോലുപതയും ശോകമോഹങ്ങളും അവരുടെ ജീവിതത്തിൽനിന്നും പറന്നുപോയി.

ഇക്കാണുന്ന വിഷസംമിശ്രമായ വ്യവഹാരത്തിനുകാരണം എന്താകുന്നു എന്ന് ഉപനിഷത്ത് വിചാരിച്ചു നിശ്ചയിച്ചു. നമുക്കുണ്ടായിപ്പോയ അവിവേകം-ആത്മവിസ്മൃതി ഒന്നുമാത്രമാകുന്നു ഇന്നത്തെ ദുഃഖത്തിനുകാരണം. സങ്കുചിതമായ സ്വാർത്ഥഭാവനകൾ അവിടെനിന്നും രൂപം കൊള്ളുന്നു. അതുകൊണ്ട് അമൃതകൽപമായ ഈ പ്രപഞ്ചം വിഷമയമായി മാറിപ്പോയി. സ്വാർത്ഥസന്തതികളായ കാമം ക്രോധം ലോഭം ഭയം അസൂയ അവിവേകത്തിന്റെ വിഷക്കനികൾ ഇതെല്ലാം ഇന്ന് നമ്മുടെ നിത്യവ്യവഹാരവീഥിയിൽ പരന്നിരിക്കുന്നു. കാളിദാസൻ പറയുന്നതുപോലെ 'വീഥിഷു വീഥിഷു വിനാപരാധം', എവിടെ നോക്കിയാലും അർത്ഥകാമങ്ങളിൽ ഒതുങ്ങിയ ദുരാഗ്രഹികളായ യുവാക്കന്മാരെ രാഗംകൊണ്ട് കയറില്ലാതെ ബന്ധിച്ചിരിക്കുന്നതു കാണാനുണ്ട്. രാജ്യഭരണത്തിൽ അരാജകതയും ഭയവും വിനാശവും കടന്നുകൂടി. അദ്ധ്യാത്മജ്ഞാനം അവിടെനിന്നും പറന്നുപോയി. അവിവേകപ്പിശാചിന്റെ താണ്ഡവം സംസ്ഥാനങ്ങളിൽ തലയുയർത്തി. അധികാരത്തിൽ ആവേശം നിറഞ്ഞവർ എന്തും

ചെയ്യാൻ സന്നദ്ധരായി. 'ഭൂരീൻ ഗമിഷ്യതി ജഡഃ കുമതിഃ കുമാർഗ്ഗാൻ'. ന്യായത്തിൽനിന്നും വ്യതിചലിച്ചവർ അധികം ആവേശത്തോടുകൂടി അധഃപതിച്ചുപോകും എന്ന് നീതിജ്ഞന്മാർ പറയുന്നുണ്ട്. ദേശത്തിന്റെ ന്യായമന്ദിരം അധഃപതിച്ചുപോയാൽ രക്ഷകർതന്നെ ഭക്ഷകരാവാം. പോഷകർ മോഷകരും ചെങ്കോൽ ചൂഷണവും ഭരണം മരണവുമായി മാറും. ഏതുതുറയിലും അശാന്തി, അഗ്നി, നിലവിളി! സ്വാതന്ത്ര്യമിന്നു സ്വാർത്ഥസാധകമായ പരിഭ്രാന്തായി മാറി.

ഇതിഹാസപുരാണങ്ങളിൽക്കാണാം- ആത്മജ്ഞാനികളായ ത്യാഗികൾ ഒരുകാലത്തിൽ ഈ ഭാരതത്തിന്റെ പ്രധാനമന്ത്രിയായിരുന്നു. അവരുടെ വിലയേറിയ ത്യാഗത്തിൽക്കൂടി ദേശം സംരക്ഷിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. അർത്ഥകാമങ്ങളിൽ സുഭിക്ഷതയും ജനങ്ങളിൽ പ്രശാന്തിയും ആരോഗ്യവും ഉണ്ടായിരുന്നു. അന്യായപരമായ കരദണ്ഡപീഡനം ജനങ്ങളെ ക്ലേശിപ്പിച്ചിരുന്നില്ല. കാട്ടിലും വീട്ടിലും ഖഗങ്ങളും മൃഗങ്ങളും ജനങ്ങളും സുഖവും ശാന്തിയും അനുഭവിച്ചിരുന്നു. അദ്ധ്യാത്മജ്ഞാനമുള്ള നീതിജ്ഞനുമാത്രമേ ത്യാഗപരമായ രാജ്യഭരണം നടത്താനും നടത്തിക്കാനും സാധിക്കുന്നുള്ളൂ എന്നു രാജനീതിജ്ഞരായ യാജ്ഞവൽക്യൻ, ശുക്രൻ, ചാണക്യൻ മുതലായവർ ഉറപ്പിച്ചുപറയുന്നു. അദ്ധ്യാത്മജ്ഞാനം ഭരണകൂടത്തെ ശാന്തവും സമൃദ്ധവുമാക്കുന്നുണ്ട്. വൈദ്യശാസ്ത്രം ശരീരത്തിന് ഉപകരിക്കുന്നതുപോലെ അദ്ധ്യാത്മജ്ഞാനം സർവ്വോപരിയായ ശാന്തിയും സുഖവും രാജ്യത്തിൽ സമൃദ്ധിയും ഉണ്ടാക്കുന്നു. പരസ്പരം വിദ്വേഷഭാവന മാറ്റാൻ അദ്ധ്യാത്മജ്ഞാനംപോലുള്ള വേറൊരു സാധനവും ഇതുവരെ ഉണ്ടായിട്ടില്ല. ഒരിളക്കവും ഭീതിയും ഉണ്ടാക്കാതെ ശാന്തിയും സമൃദ്ധിയും ഉണ്ടാക്കുന്ന ത്യാഗപരമായ അദ്ധ്യാത്മജ്ഞാനം ഉണ്ടാവണം എന്നു ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ പറയുന്നു. ജനകൻ മുതലായവർ അതു വെളിപ്പെടുത്തി. അദ്ധ്യാത്മജ്ഞാനം എന്നത് നമുക്ക് അജ്ഞേയമായി ഗുഹകളിൽ ഒളിച്ചിരിക്കുന്ന ഒന്നല്ല. അത് ജ്ഞാനികളുടെ ഹൃദയസരസ്സിൽ അലയടിക്കുന്നു. അങ്ങനെയുള്ള ജ്ഞാനികൾ നമ്മുടെ ദേശത്തിലുണ്ടാവ

ണം. അവരിൽനിന്നും ശാന്തിയും സമൃദ്ധിയും സംസ്കാരവും പ്രസരിക്കണം എന്നു യജുർവ്വേദം പറയുന്നു. ഭൗതികമായ സകലബലവും അദ്ധ്യാത്മബലത്തിൽ വിലയിക്കും. ആ ബലോത്കർഷം അദ്ധ്യാത്മജ്ഞാനത്തിലുണ്ട്. 'ബലമസി-ബലം മയി ദേഹി'. ആ ജ്ഞാനബലം നമുക്കുണ്ടാവണം. 'അസ്ത്യസ്തി എന്നു സകലോപരി നിൽപ്പതൊന്നേ സത്യം' എന്നതും വിശദമായി.

**പദ്യം - 8**

മുൻപദ്യത്തിൽ പറഞ്ഞതായ 'ഒരു മൃത്തിതു സത്യമത്രേ' എന്ന ഭാഗം വിശദീകരിക്കാനായി അടുത്ത പദ്യം ആരംഭിക്കുന്നു.

കാര്യകാരണങ്ങളിൽ ഒരു സാമാന്യധർമ്മമുണ്ട് എന്ന നിയമമനുസരിച്ച് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അഭിന്നനിമിത്തോപാദാനം പരമാത്മാവാകയാൽ പ്രപഞ്ചത്തിലും ആ സത്യം ഇറങ്ങിവന്നിട്ടുണ്ട്. അത് പരമാത്മാവിന്റെ ആവിദ്യകമായ അവസ്ഥാന്തരമാകുന്നു എന്നത് വിശദമാക്കുന്നു.

**'അജ്ഞാനവേളയിലുമസ്തിവിഭാതി രണ്ടു-**
**മജ്ഞാതമല്ല സുഖവും വിലസുന്നു മൂന്നും**
**രജ്ജുസ്വരൂപമഹിയോടുമിദന്തയാർന്നു**
**നിൽക്കുന്നതിന്നിഹ നിദർശനമാമിതോർത്താൽ'** 8

'അജ്ഞാനവേള' - സാമാന്യരൂപത്തിലറിയപ്പെടുന്നതും വിശേഷരൂപത്തിലറിയപ്പെടാത്തതുമായ അജ്ഞാതാത്മബോധത്തിന്റെ വ്യവഹാരാവസ്ഥ-അതിനെ ജാഗ്രത്സ്വപ്നസുഷുപ്തികളിൽ ഒതുക്കാം. പ്രാതിഭാസികവും സ്വപ്നംതന്നെ എന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ? ഇതിനെയാണ് അജ്ഞാനകാരണമായ പ്രപഞ്ചം എന്നു പറയുന്നത്. ഈ അജ്ഞാനവേളയിലുള്ള വ്യവഹാരാവസ്ഥയെയാണ് ജീവാത്മാവ് സ്വന്തമാക്കി തലയിൽ കയറ്റിവെച്ചിരിക്കുന്നത്. ഈ അജ്ഞാനവേളയിൽനിന്നും നാം എന്താണ് വിശേഷരൂപത്തിൽ അറിയുന്നത്? 'അസ്തി വിഭാതി' എന്ന രണ്ടു ജ്ഞാനം നമുക്കാദ്യമായി ഉണ്ടാകുന്നു. ആത്മാവുണ്ട്, അറിയപ്പെടുന്നു എന്നത് ആർക്കും അജ്ഞാതമല്ല. സാമാന്യവിഷ

യത്തിൽ ജ്ഞാതമാണ്. എല്ലാവരും ഞാനുണ്ട്, ഞാനറിയുന്നു എന്നു പറയുന്നുണ്ട്. ആ അറിവുതന്നെയാണ് നമ്മുടെ ആത്മാവ്. ഈ രണ്ടിൽനിന്നും അന്യമായി സുഖവും നമുക്ക് അജ്ഞാതമല്ല, ജ്ഞാതമാണ്. സാമാന്യരൂപത്തിൽ ആത്മസുഖം നമുക്കുണ്ട് എന്നത് ഉറക്കത്തിനുശേഷം ഉണർച്ചയിൽ എല്ലാവരും പറയുന്നുണ്ട്. ഇതിൽനിന്നും ഈ വ്യവഹാരത്തിൽ ആത്മബോധം എല്ലാവർക്കും ഉണ്ട് എന്നത് സിദ്ധമായി. വ്യവഹാരത്തിൽനിന്നും ആത്മാവിന്റെ സാമാന്യബോധവും അസ്തിത്വവും സുഖവും വിലസുന്നുണ്ട്. മൂന്നും അനുഭവവിഷയമാകുന്നുണ്ട്. 'ബോധാത്മത്വേ നിത്യസിദ്ധേ പ്രതീച ബോധരൂപതയും മറ്റും ആത്മാവിൽ സ്വതഃസിദ്ധമാകുന്നു എന്ന് വാർത്തികവും പറയുന്നുണ്ട്. ബുദ്ധി, ഇന്ദ്രിയം മുതലായവയുടെ വ്യവഹാരത്തിലും ആ ആത്മബോധവും പ്രകാശവും മറ്റും ഇറങ്ങുന്നു. ജലത്തിലും തരംഗത്തിലും സൂര്യപ്രകാശം ഇറങ്ങുന്നതുപോലെ ആത്മബോധം അനാത്മവസ്തുവിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ ആത്മബോധത്തെ വ്യവഹാരത്തിൽ അസ്തി, ഭാതി, പ്രിയം എന്നു മൂന്നാക്കി പറയുന്നു. വൃത്തിഭേദത്തിൽക്കൂടി ഇതു മൂന്നാകുന്നു. അല്ലാതെ സ്വരൂപത്തിൽ ഭേദം ഇല്ല. അസ്തി മുതലായതിലുള്ള ക്രിയാവാചകശബ്ദം കർത്താവിനെ പറയുന്നതല്ല. ആത്മാവിൽ കർതൃത്വം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് യോഗ്യതാപരമായ അർത്ഥമാണ് പറയേണ്ടത്. സത്തായോഗ്യമെന്നും ഭാനയോഗ്യമെന്നും പ്രിയമെന്നും അർത്ഥം പറയാം. കർതൃത്വം മുതലായ വികാരത്തെ ഉപനിഷത്ത് മാറ്റിക്കാണിക്കുന്നുണ്ട്. നിരതിശയമായ സത്യവും, സുഖവും ജ്ഞാനവും ആത്മാവാകുന്നു എങ്കിലും വൃത്തിഭേദത്തിൽക്കൂടി ആത്മാവിനെ മൂന്നാക്കിക്കാണിക്കുന്നു. വ്യവഹാരത്തിന് സത്യവും ജ്ഞാനവും സുഖവും അത്യന്താപേക്ഷിതമാണ്. അത് ഇല്ലെന്നുവന്നാൽ വ്യവഹാരം ശൂന്യമാകും. എല്ലാ പ്രവൃത്തികളും സുഖത്തിനുവേണ്ടിയുള്ളതാകുന്നു. സർവ്വോപരിയായ ആത്മസുഖം വ്യവഹാരത്തിൽ വിലസുന്നതേയുള്ളൂ. അങ്ങനെയല്ലാതെ വ്യവഹാരത്തിൽ ആത്മാവിന്റെ പരിപൂർണ്ണാനന്ദവും മറ്റും അനുഭവപ്പെടുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ഇവിടെ വില

സുന്നു എന്ന ശബ്ദം പ്രയോഗിച്ചു. വിലസുക എന്നത് സാമാന്യബോധധർമ്മമാകുന്നു. അത് എപ്പോഴുമുണ്ട്. സമൂഹത്തിൽ അമർന്നുപോയ പുത്രധ്വനിപോലെ ബന്ധാകുലമായ ഈ വ്യവഹാരത്തിൽ ആത്മാവിന്റെ പരിപൂർണ്ണമായ വിശേഷസ്വരൂപം അമർന്നുപോയി, എങ്കിലും സാമാന്യരൂപത്തിൽ അസ്തി, വിഭാതി, പ്രിയം എന്നത് എല്ലാവർക്കും അനുഭവമുള്ളതാണ്.

സുഖസാധനങ്ങളുടെ സംസർഗ്ഗം തീരെ ഇല്ലാത്ത ഉറക്കത്തിലുള്ള അജ്ഞാനവൃത്തിയിൽ അവഭാസിച്ചിരിക്കുന്ന സുഖം അതിന്റെ ബിംബരൂപത്തെ സുഖാത്മകമെന്നു വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഉറക്കത്തിൽ ഈ മൂന്നു സ്വരൂപവും സാമാന്യരൂപത്തിൽ അറിയപ്പെടുന്നുണ്ട് എങ്കിലും പ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം അവിടെയുണ്ടാകാത്തതുകൊണ്ട് വിശേഷജ്ഞാനം അറിയപ്പെടുന്നില്ല. അവിടെ മോക്ഷവുമില്ല. പ്രതിബന്ധം കുറഞ്ഞതായ സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ ആത്മാവിന്റെ സ്വപ്രകാശചൈതന്യം കൂടുതൽ അറിയപ്പെടുന്നുണ്ട്. ജാഗ്രത്തിൽ പ്രതിബന്ധബാഹുല്യം കൊണ്ട് ആ പ്രകാശത സാധാരണമായി അറിയപ്പെടുന്നു. ഇങ്ങിനെ നമ്മുടെതന്നെ സ്വരൂപത്തിൽ അജ്ഞാതാവസ്ഥയിലും ആത്മാവിന്റെ മൂന്നുധർമ്മങ്ങളും നമുക്ക് അനുഭവപ്പെടുന്നെങ്കിലും, ആ സാമാന്യബോധത്തിൽനിന്നും ആർക്കും മോക്ഷഫലമുണ്ടാകുന്നില്ല. ഞാൻ ഒരവസ്ഥയിലും മാറുന്നില്ല, ഞാനുണ്ട് എന്ന് എല്ലാവരും എപ്പോഴും പറയുന്നുണ്ട്. ഞാനില്ല എന്ന അനുഭവമോ ഞാൻ ഞാനല്ല വേറൊന്നാണ് എന്നു വിപരീതമോ എനിക്ക് എന്നിൽ സംശയമോ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഇങ്ങനെ നിർദ്ദോഷമായ ആത്മബോധം സാമാന്യരൂപത്തിൽ എന്നിൽ ഇറങ്ങിനിൽക്കുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് വ്യവഹാരത്തിന്റെ വണ്ടികൾ അതിൽ തൊടുത്തതായി കാണപ്പെടുന്നത്. ചൈതന്യവും സുഖവും എന്നെ ഒരു നിമിഷാർദ്ധംപോലും വിട്ടുപിരിയാതെ നിൽക്കുന്നുവെങ്കിലും ഇത് അജ്ഞാനവേള - ആത്മാവിന്റെ അജ്ഞാതാവസ്ഥയാകുന്നു. ഈ അജ്ഞാനവ്യവഹാരം ആത്മസത്യത്തിൽക്കൂടി സത്യമായിരിക്കുകയാണ്. ഇതിനെ വേദാന്തം വ്യാവഹാരികസത്യമെന്നു പറയുന്നു. സ്വയംപ്രകാശമായ അഗ്നി

യിൽക്കൂടി ജഡമായ വിറക് ജ്വലിക്കുന്നു എന്നു പറയാം. ജഡ മായ വിറകിനെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ട് അഗ്നിതന്നെ ജ്വലിക്കുന്നു എന്നും പറയാം. വിറകിനെ ആശ്രയിച്ച് അഗ്നി പ്രകടമായി എങ്കിലും അത് വിറകിന്റെതല്ല. വിറകില്ലാതെ അഗ്നിയുടെ ദാഹ്യശക്തി വ്യക്തീഭവിക്കുന്നുമില്ല.

അതുപോലെ ചൈതന്യവും സത്തയും വൃത്തിവിഷയ മാകുന്നു. വസ്തുവിഷയമായും വ്യക്തീഭവിച്ച് കാര്യക്ഷമമാകു ന്നു. വൃത്ത്യവച്ഛിന്നചൈതന്യംതന്നെ സൃഷ്ടിയായി ഭാസിക്കു ന്നുവെങ്കിലും ആ ചൈതന്യം വേറൊന്നിന്റെത്, വൃത്തിയുടെത് എന്ന് നാം തെറ്റിദ്ധരിക്കരുത്. ആ തെറ്റിദ്ധാരണയാണ് വ്യവ ഹാരത്തെ റബറിനെപ്പോലെ വലിച്ചുനീട്ടുന്നത്. സ്വപ്നത്തിൽ ഉണ്ടായ ആത്മപ്രകാശം - സുഖവും സത്തയും - ആരുടേത്? കുരുടനും കണ്ണടച്ചുറങ്ങുന്നവനും സ്വപ്നത്തിൽ കാണുന്നുണ്ട്. ഇത് ആരുടെ ദൃഷ്ടി? ചെകിടൻ സ്വപ്നത്തിൽ ശ്രവണം ചെയ്യുന്നു ഇത് ആരുടെ ശ്രവണം. സ്വപ്നത്തിൽ മുടന്തൻ നട ക്കുന്നുണ്ട്. രോഗാർത്തൻ സുഖമായിരിക്കുന്നു. ഇതെല്ലാം ആരുടെ പ്രവൃത്തി എന്ന് ഉപനിഷത്ത് ചിന്തിച്ചുകാണിക്കുന്നു. 'അത്രാ/യം പുരുഷഃ സ്വയം ജ്യോതി' സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ ആത്മാവ് സ്വയംപ്രകാശമായി സ്വതേ അറിയപ്പെടുന്നു. അവിടെ ചൈതന്യജ്യോതിസ്സ് ചിതറുന്നു. അവിടെനിന്നും വേറൊരു അവ സ്ഥയിലേക്ക് മാറുന്ന ജ്യോതിസ്സ് ഒന്നിന്റെയും സംസർഗ്ഗം കൂടെ കൊണ്ടുപോകാത്തതുകൊണ്ട് സംസാരബന്ധമൊന്നുമില്ലാത്ത അസംഗനും സ്വതഃസിദ്ധനുമാകുന്നു എന്ന് ഉപനിഷത്തുകൾ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നുണ്ട്.

അജ്ഞാനവേളയിൽ വസ്തുസംഗവും വൃത്തിവ്യാപ്തിയും അതിന് ഉണ്ടായിപ്പോയി എങ്കിലും സ്വരൂപത്തിന് യാതൊരു മാറ്റവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. സർപ്പമായി അവഭാസിച്ചുപോയ ഒരപ രാധം നിമിത്തം സർപ്പം മാറിയാലും ഉള്ളപ്പോഴും രജ്ജുഖണ്ഡ ത്തിന് അസംഗത്വവും സംസാരധർമ്മാഭാവതയും സ്വതേ സിദ്ധ മാകുന്നുണ്ട്. ഈ വിഷയം ആത്മോപദേശ ശതകത്തിൽ 'അഹം ഇരുളല്ല ആദിമസത്തയുള്ളതെല്ലാം ഇരുളിൽ ഇരുന്നറിയുന്നതാ

കുമാത്മാ' ഇങ്ങനെ അജ്ഞാനവേളയെപ്പറ്റി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. എങ്കിലും ഈ അനുഭവമെല്ലാം സാമാന്യബോധമാകുന്നു. ഈ സാമാന്യബോധം ഉണ്ടെങ്കിലും അത് നമ്മുടെ അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റുന്നില്ല എന്നു മുമ്പേ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്.

'അജ്ഞാനവേളയിൽ' അസ്തി, വിഭാതി എന്നീ രണ്ടുപദങ്ങളെ ഒരുമിച്ചു പറയുകയും മൂന്നാമത്തെ സുഖാനുഭവത്തെ വേർതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. കൂടാതെ ആ രണ്ട് അനുഭവവും അജ്ഞാതമല്ല. എന്നാൽ ജ്ഞാതമാകുന്നു എന്ന് എന്തുകൊണ്ട് പറയുന്നില്ല? അജ്ഞാതാവസ്ഥയിൽ ഉണ്ടായ അസ്തി, വിഭാതി എന്നിവ രണ്ടും അജ്ഞാതാത്മാവിന്റെ സാമാന്യരൂപമാകയാൽ സാമാന്യരൂപത്തിൽ ജ്ഞാതമാണ് (അജ്ഞാതമല്ല). സാമാന്യാനുഭവം സാക്ഷിബോധമാകുന്നു. അത് ബന്ധനിവൃത്തി ഉണ്ടാക്കുന്നില്ല അതുകൊണ്ട് അതിനെ അജ്ഞാതാവസ്ഥയിലുള്ള വിശേഷജ്ഞാനം (വിജ്ഞാനം) എന്നു പറയുവാൻ പാടില്ല. അതിനാൽ ജ്ഞാതമാകുന്നു എന്നു പറഞ്ഞില്ല. സാമാന്യബോധമുള്ളതിനാൽ അജ്ഞാതവുമല്ല എന്നു പറഞ്ഞു. സാമാന്യാനുഭവത്തിൽ വൃത്ത്യുപലക്ഷിതമായ പരിപൂർണ്ണാനന്ദവിശേഷത ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് സാമാന്യവും വിശേഷവും വിഭാഗീകരിച്ചു കാണിക്കുന്നു. അജ്ഞാതമല്ല എന്നതിലൂടെ സാമാന്യരൂപത്തിൽ ജ്ഞാതമാണ് എന്നർത്ഥമായി. ഈ വിഷയം 'സമ തന്റെ വിശേഷമാണ് ബോധം' എന്ന് ആത്മോപദേശശതകത്തിലും സംഗ്രഹിക്കുന്നുണ്ട്. അജ്ഞാതാത്മാവിനും ജ്ഞാതാത്മാവിനും തമ്മിലുള്ള ഭേദം ഇതിൽനിന്നും വ്യാഖ്യാതമായി.

അജ്ഞാനം ആത്മാവിനെ ആവരണം ചെയ്യുന്നു എങ്കിൽ അജ്ഞാനവേളയിൽ അസ്തി, വിഭാതി, സുഖം എന്നതിന്റെ അനുഭവം ഉണ്ടെന്ന് എങ്ങനെ പറയാം? ആവരണം ചെയ്യുക എന്നതിന് വസ്ത്രം പോലെയോ പായ് പോലെയോ ആത്മാവിനെ മൂടുക എന്നർത്ഥമാകുന്നില്ല. പരിപൂർണ്ണമായ വിശേഷജ്ഞാനത്തെ മറയ്ക്കുന്നതിനുള്ള കഴിവ് എന്നതാണ് ആവരണ ശബ്ദം കൊണ്ട് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. സാമാന്യജ്ഞാനം ഉള്ളതുകൊണ്ട് അസ്തി വിഭാതി എന്ന സാമാന്യാനുഭവം ഉണ്ടാ

കാം. അത് മറഞ്ഞ അജ്ഞാതാവസ്ഥ ആകയാൽ മോക്ഷഹേതുകം ആകുന്നില്ല.

സുഖവും വിലസുന്നു എന്ന് വേർതിരിച്ചു പറഞ്ഞുവല്ലോ. സുഷുപ്തിയിലുണ്ടായ അനുഭവസ്മരണത്തിൽനിന്നും ഉറക്കത്തിൽ സുഖമനുഭവിച്ചു എന്നു നിശ്ചയിക്കാം. സുഖവും സത്യവും ചൈതന്യവും അവിടെ ഉണ്ടെങ്കിലും ആ സുഷുപ്തിയിൽ സുഖം മറ്റു രണ്ടിനേക്കാളും വിശേഷരൂപത്തിൽ വിലസുന്നു, അനുഭവപ്പെടുന്നു. ഉറക്കത്തിൽ വിഷയകോലാഹലം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് നിർവ്വിഷയമായ സുഖാനുഭവം ഉണ്ടായി എന്നു പറയാം. അതുകൊണ്ട് അതിനെ വേർതിരിച്ചു കാണിച്ചു.

ജീവാത്മാവിന്റെ വ്യക്തിത്വം വിലയിച്ചുപോകുന്ന ആ സുഷുപ്തിയിൽ ആർക്കാണു സുഖാനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നത്? സാക്ഷിചൈതന്യം അവിടെ ഉണർന്നിരിക്കുന്നു. സുഷുപ്തിയിലുള്ള അനുഭവം സാക്ഷിയുടെതാണ്. ആരാണ് സാക്ഷി? എന്താണ് ഉറക്കത്തിലെ അനുഭവത്തിന്റെ സ്വരൂപം? പാണിനീയത്തിൽ 'സാക്ഷാത് ദ്രഷ്ടരി സംജ്ഞായാം' എന്ന് സാക്ഷിശബ്ദം സിദ്ധം ചെയ്യുന്നു. ഒരു മറവുമില്ലാതെ സദാ അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ആത്മാവിനെ (വ്യക്തിയെ) സാക്ഷി എന്നു പേർ പറയുന്നുണ്ട്. ആത്മബോധദൃഷ്ടിക്ക് ലോപമോ അവസ്ഥാന്തരമോ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അവിനാശിത്വം ആത്മാവിന്റെ സ്വരൂപമാകുന്നു. വ്യവഹാരത്തിലും സത്യവക്താവിനെ സാക്ഷി എന്നു പറയുന്നുണ്ട്. ആത്മാവിലും സാക്ഷിശബ്ദം പ്രയുക്തമായി. ജാഗ്രത്തിലും സ്വപ്നത്തിലും സുഷുപ്തിയിലും ഉള്ളതിനെ അതേ രൂപത്തിൽ അറിയുന്ന സ്വഭാവമാണ് സാക്ഷിയിലും സിദ്ധമായത്.

അജ്ഞാനത്തിലോ അജ്ഞാനവൃത്തിയിലോ പ്രതിബിംബിച്ച ചൈതന്യത്തെ സാക്ഷി എന്നു വേദാന്തം പറയുന്നു. അതിന് സ്വതഃസിദ്ധമായ ബോധവും പ്രകാശത്വവും സുഖാത്മകതയും ഉണ്ട്. സുഷുപ്തിയിൽ വിഷയപ്രതിബിംബം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ഈ വസ്തുത അവിടെ കൂടുതലായി അറിയപ്പെടുന്നു. സുഷുപ്തിയിൽ മാത്രമല്ല, സ്വപ്നത്തിലും മനോരാജ്യത്തിലും പ്രതി

ഭാസത്തിലും ജാഗ്രത്തിലും ഉള്ള വൃത്തികളിലും സാക്ഷിയുടെ സ്വപ്രകാശത്വവും സത്തയും സുഖവും ന്യൂനാധികമായിട്ടുണ്ട്. എങ്കിലും സുഷുപ്തിയിൽ പ്രതിബന്ധം കുറഞ്ഞിരിക്കയാൽ സുഖം കൂടുതലായി അനുഭവപ്പെടുന്നു. 'വിലസുന്നു മൂന്നും' ദീപത്തിന് എന്നപോലെ സ്വയംപ്രകാശമായ സാക്ഷിക്ക് അന്യാപേക്ഷയില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അനവസ്ഥാദോഷം ഇല്ലാതെ സാക്ഷി സ്വയം സിദ്ധമാകുന്നു. അജ്ഞാനം അനാദിയും സ്വതഃ സിദ്ധവും ആയതുകൊണ്ട് അജ്ഞാനത്തിനു സ്വയംപ്രകാശമായ സാക്ഷിക്കും അന്യോന്യാധീനസിദ്ധി എന്ന ദോഷവും വരുന്നില്ല എന്നത് വേദാന്തത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്നും കൂടുതൽ മനസ്സിലാക്കാം. സാക്ഷിക്ക് ദ്രഷ്ടൃത്വം ഉണ്ടാകുന്നതും ന്യായമാകുന്നു. അജ്ഞാനവും വൃത്തിയും കല്പിതദൃശ്യമാകയാൽ അതിന്റെ നിവൃത്തിയുമുണ്ടാകും. വിശേഷജ്ഞാനത്തിൽ അദ്വൈതംതന്നെ അവശേഷിക്കുന്നു. അന്യോന്യാശ്രയം മുതലായ ദോഷങ്ങളില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അജ്ഞാനവൃത്തിയിൽ പ്രതിബിംബിച്ചതായ ചൈതന്യംതന്നെ സാക്ഷി എന്നു വ്യക്തമായി. ആ സാക്ഷിതന്നെയാകുന്നു സാക്ഷാൽ ദ്രഷ്ടാവ്.

അജ്ഞാനമില്ലാതെ സാക്ഷി സിദ്ധമാകുന്നില്ല എങ്കിലും സാക്ഷിജ്ഞാനത്തിൽ വേദാന്തം അജ്ഞാനത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. 'ന അജ്ഞാനം സാക്ഷികോടൗ പ്രവിശതി' വേദാന്തം ശുദ്ധബ്രഹ്മബോധത്തിനും ജീവാത്മാവിനും അതേരീതിയിൽ സാക്ഷിത്വം പറയുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് മുക്തിയിലും വ്യവഹാരത്തിലും അനാശ്വാസവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ശുദ്ധബ്രഹ്മാതിരിക്തവും ബുദ്ധിവൃത്തിയിൽപ്പെട്ട ജീവനിൽനിന്ന് അന്യമായതും അജ്ഞാനവൃത്തിയിൽ പ്രതിബിംബിച്ചതുമായ ചൈതന്യം തന്നെ സാക്ഷി.

സുഷുപ്തിയിൽ ആരാണ് ഉറങ്ങുന്നത്? ആർക്കാണ് അജ്ഞാനവും സുഖവും ഉണ്ടാകുന്നത്? ഉറക്കത്തിൽ ജീവാത്മാവിന്റെ വിലയം ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നുണ്ട്. 'സദാ സമ്പന്നോ സ്വമപീതോ ഭവതി' ഇതിൽനിന്നും സുഷുപ്തിയിൽ ജീവാത്മാവിന്റെ വ്യക്തിത്വം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് അത് സാക്ഷിയാകുന്നില്ല എന്നു

വ്യക്തമാകുന്നു. അജ്ഞാനവും അതിന്റെ സൂക്ഷ്മവൃത്തിയും അവിടെയുണ്ട്. അതിൽ പ്രതിഫലിച്ചിരിക്കുന്ന ചൈതന്യം സ്വപ്ര കാശാത്മകമാകയാൽ സത് - ചിത് - ആനന്ദം ഇവ മൂന്നും വില സുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ഉറക്കത്തിനുശേഷം സുഖ സ്മരണയും ഉണ്ടായത്. സ്വപ്രകാശതയുള്ളതുകൊണ്ട് ആ സുഖ ത്തിൽ സ്വസംവേദ്യതയും ഉണ്ടായി. ആ സാക്ഷിയുടെ അനു ഭവം സാമാന്യമാകയാൽ അതിൽനിന്നും ആർക്കും മുക്തിയോ ബന്ധനിവൃത്തിയോ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. സാക്ഷിതന്നെയാണ് ഉറ ക്കത്തിൽ ഉണർന്നിരിക്കുന്നത്.

ഉറക്കത്തിൽ സാക്ഷിയാകാരം, സുഖാകാരം, അജ്ഞാനാ കാരം എന്നീ മൂന്നു മുഖ്യവൃത്തികൾ ഉള്ളതുകൊണ്ട് ആ വൃത്തി കളുടെ ദ്രഷ്ടാവിനെ സാക്ഷി എന്നു പറയുന്നു. ഉറക്കത്തിൽ ഈ വൃത്തികൾ ഉണ്ടായിരുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ഉറക്കം പ്രളയത്തിൽനിന്നും വേറൊന്നായി അനുഭവപ്പെടുന്നത്. ഉറക്ക ത്തിൽ ഈ വൃത്തികളെ സ്വീകരിച്ചില്ലെങ്കിൽ ഉറക്കവും മഹാപ്ര ളയവും അഭിന്നമാകും. ആരും ഉറക്കത്തിൽനിന്നും വീണ്ടും ഉണർന്നുവരില്ല. ജീവാത്മാവിന്റെ കർമ്മജന്യമായ വ്യവഹാരവും ആകസ്മികമായി അസ്തമിച്ചുപോകും. ഈ സുഷുപ്തിയിൽ ജീവാത്മാവിന് വിലയം ഉണ്ടായി എന്നു പറയുന്നുണ്ട്. 'ഞാൻ സുഖമായി ഉറങ്ങി', ഇവിടെ ജീവന് വിലയം ഉണ്ടായി. ഞാൻ സുഖമായി ഉറങ്ങി എന്ന അനുഭവം എങ്ങനെ ഉണ്ടാകും? ഉറക്ക ത്തിൽ 'അഹംവൃത്തി'യുണ്ടായാൽ ഉറക്കം വരില്ല. അഹം ഇല്ലാ തിരുന്നാൽ ഉണർവ്വിൽ അഹംസ്മരണയുമുണ്ടാകില്ല. ഇവിടെ 'അഹം' എന്ന അനുഭവസ്മരണം എങ്ങനെ ഉണ്ടായി? ഈ വിഷയം പതിനാറാംപദ്യത്തിൽ വിശദമാക്കുന്നു.

പ്രതിബന്ധം ഉണ്ടായതുകൊണ്ട് സഹപാഠികളോടുകൂടി അദ്ധ്യയനം ചെയ്യുന്ന പുത്രന്റെ ശബ്ദം വ്യക്തമായി കേൾക്കു ന്നില്ല. എങ്കിലും ആ ധ്വനിസാമാന്യത്തിൽ പുത്രന്റെ ശബ്ദവും വ്യക്തമായിട്ടുണ്ട് എന്നതിൽ സംശയമില്ല. പ്രതിബന്ധത്തോടു കൂടിയ സച്ചിദാനന്ദം നമ്മിൽത്തന്നെയുണ്ട്. നാം എപ്പോഴും അജ്ഞാതരായ മുക്തൻമാരാകുന്നു. പ്രതിബന്ധം ഉണ്ടായ അഗ്നി

യുടെ ദാഹകശക്തി പ്രതിബന്ധകനിവൃത്തിയിൽ വെളിപ്പെടുന്നുണ്ട്. അതുപോലെത്തന്നെ വിശേഷാത്മബോധവും അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റും മുമുക്ഷുക്കൾ പ്രതിബന്ധനിവൃത്തിക്കായി ശ്രവണം മുതലായ ജ്ഞാനസാധനകൾ ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കണം.

പ്രപഞ്ചത്തിൽ ഇറങ്ങിയിരിക്കുന്ന സച്ചിദാനന്ദാനുവൃത്തിക്ക് പ്രാതിഭാസികദൃഷ്ടാന്തം കാണിക്കുന്നു. 'രജ്ജുസ്വരൂപമഹിയോടുമിദന്തയാർന്നു വർത്തിപ്പതിന്നിഹ നിദർശനമാം ഇത്' 'ഇത്' - എന്നത് ദൃഷ്ടാന്തത്തെ കാണിക്കുന്നു. സർപ്പജ്ഞാനത്തിലും സർപ്പം എന്ന അർത്ഥത്തിലും ഇത് എന്നനുവർത്തിക്കുന്നു.

കയറിൽ - അജ്ഞാനാദ്ധ്യാസത്തോടുകൂടിയ കയറിന്റെ ചൈതന്യത്തിൽ - ആദ്യം സർപ്പാദ്ധ്യാസം ഉണ്ടായി. രണ്ടാമതായി അദ്ധ്യസ്തമായ സർപ്പത്തിൽ കയറിന്റെ സാമാന്യജ്ഞാനം, ഇത്, എന്നതും അദ്ധ്യസിച്ചു. ഇങ്ങനെ അന്യോന്യാദ്ധ്യാസം ഉണ്ടായി. 'ഇത് സർപ്പം' എന്ന പ്രതീതി ഉണ്ടായി. 'ഇത്' എന്നതും അദ്ധ്യസ്തം തന്നെ. അതും മാറിപ്പോകുന്നുണ്ട്. അധിഷ്ഠാന ചൈതന്യം ശേഷിക്കുന്നു.

'ഇത് സർപ്പം' എന്ന പ്രതീതി യഥാർത്ഥത്തിൽ വെളിയിൽ ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അത് കണ്ണിലുണ്ടായ വൃത്തിയിലുള്ള അദ്ധ്യാസമാണ്. ആ സമയത്ത് കാണുന്നുണ്ട് എങ്കിലും അദ്ധ്യസ്തസർപ്പത്തിൽ ഇന്ദ്രിയസംയോഗം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അതു മിഥ്യാജ്ഞാനമാകുന്നു. കയറിന്റെ 'ഇത്' എന്ന സാമാന്യബോധം സർപ്പത്തിൽ ഇറങ്ങിവന്നിട്ടുണ്ട്. ഈ സാമാന്യബോധം അജ്ഞാതമായ കയറാകുന്നു. ആ കയറുതന്നെയാകുന്നു ഇപ്പോഴും സർപ്പമായിരിക്കുന്നത്. വീണ്ടും ജ്ഞാതമായ സർപ്പം തന്നെ കയറാകും. ഈ ജ്ഞാതാവസ്ഥയെ കയറിന്റെ വിശേഷബോധാവസ്ഥ എന്നു പറയും. ഇങ്ങനെ സർപ്പത്തിന്റെ അഭാവത്തോടുകൂടിയ കയറ് എന്ന ബാധ സമാനാധികരണ്യത്തിൽ സർപ്പബാധയും അധിഷ്ഠാനബോധവും ഉണ്ടാക്കുന്നു. ഇവിടെ സാമാന്യബോധംതന്നെ ബാധയിൽക്കൂടി വിശേഷാവസ്ഥയിൽ

വന്ന് ഭ്രമത്തെ മാറ്റി. അതുപോലെ അജ്ഞാതമായ പരമാത്മാവുതന്നെ പ്രപഞ്ചമായി (അജ്ഞാനവേളയായി). അതിലും സർപ്പത്തിൽ കയറിന്റെ 'ഇത്' എന്നപോലെ ആത്മാവിന്റെ സാമാന്യബോധം (അസ്തി, വിഭാതി, സുഖം) ഇറങ്ങി വന്നിട്ടുണ്ട്. ആ അജ്ഞാതാവസ്ഥയെ അജ്ഞാതസത്യം എന്നു പറയുന്നു. ഈ സാമാന്യജ്ഞാനത്തിന്റെ വിശേഷബോധം ഉണ്ടായാൽ ഒരു മറവും ഇല്ലാത്ത പരിപൂർണ്ണസച്ചിദാനന്ദരൂപത്തിൽ ഇത് പ്രപഞ്ചമല്ല, പ്രപഞ്ചാഭാവത്തോടുകൂടിയ പൂർണ്ണസച്ചിദാനന്ദമാകുന്നു എന്ന സാക്ഷാത്കാരമുണ്ടാകുന്നു. അതുപോലെ ജീവാത്മാവിന്റെ അഭാവത്തോടുകൂടിയ പരമാത്മാവ് നീ ആകുന്നു- 'തത്ത്വമസി' - എന്ന വിശേഷബോധം അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും മോക്ഷസുഖവും ഉണ്ടാക്കുന്നു.

ജ്ഞാനികളുടെയും ഭക്തന്മാരുടെയും അനുഭവത്തിൽ 'സർവ്വം ഖല്വിദം ബ്രഹ്മ', 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' - പ്രപഞ്ചാഭാവത്തോടുകൂടിയ ബ്രഹ്മം, 'അഹം'. ജീവഭാവത്തിന്റെ അഭാവത്തോടുകൂടിയ ഞാൻ ബ്രഹ്മമാകുന്നു എന്നു പറയുന്നത് 'ത്വം സ്ത്രീ' 'ത്വം പുമാനസി' എന്നീ മന്ത്രങ്ങൾ സാമാന്യഭാവത്തെ മാറ്റി വിശേഷാത്മദർശനം വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഇത്രയും മഹത്തായ സർവ്വാത്മഭാവം ജീവനിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്നു എന്ന് ഉപനിഷത്തു പറയുന്നു. അതുപോലെ ഭക്തന്മാരും ഈ ജഗത്തിനെ ഭഗവദ്രൂപമായ ഭക്തിരസത്തിൽ കുളിപ്പിക്കുന്നു, തന്മയമാക്കി കാണുന്നു. 'ഈശ്വരോ ജീവകലയാ പ്രവിഷ്ടോ ഭഗവാനിതി' - ജീവികളുടെ ജീവത്വം മാറ്റി ഭഗവദ്രൂപത്തിൽ കുളുർപ്പിക്കുന്നു, പ്രണമിക്കുന്നു. സേവാശുശ്രൂഷകളുടെ ഉന്നതാദർശം അവർ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. ഈ സർവ്വോച്ചമായ ആത്മദർശനത്തോടുകൂടി ജീവികളെ ശുശ്രൂഷിക്കാൻ ഭാഗവതം പറയുന്നു. പ്രതിബന്ധം ഇല്ലാത്ത ഭക്തിസാധനകളിൽക്കൂടി ഭഗവദ്ദർശനം ഉണ്ടായ ഗോപിമാർ ഭഗവാന്റെ വിപ്രലംഭാവസ്ഥയിൽ (വ്യുത്ഥാനത്തിൽ) പറയുന്നു. 'ദൃഷ്ടോ വഃ കച്ചിദശ്വത്ഥഃ പ്ലക്ഷന്യഗ്രോധനോ മനഃ' 'ഹേ വൃക്ഷങ്ങളേ, ചെടികളേ, മാൻനിരകളേ, മാത്രമല്ല പുൽത്തടങ്ങളേ, പുളിനങ്ങളേ, ജലപ്രവാഹമേ നിങ്ങൾ

പൂർണ്ണാനന്ദാവബോധാംഭോധിയായ ശ്രീകൃഷ്ണൻ ഇതിലേ പോയത് കണ്ടുവോ?' പ്രപഞ്ചഭാനമുള്ളതും ഇല്ലാത്തതുമായ ഭക്തിഭൂമികൾ ഉണ്ട്. ഇവിടെ പ്രപഞ്ചഭാനം മാറിപ്പോയ ഭഗവദ്ദർശനത്തിന്റെ അനുസ്മരണം സുദൃഢമായിരിക്കുന്നു. സാമാന്യമായ പ്രപഞ്ചബോധം മാറി വിശേഷാകാരത്തിലുള്ള ഭഗവദ്ദർശനം ഉണ്ടായി. കയറ് സർപ്പമായതുകൊണ്ട് ആ സർപ്പത്തിൽക്കൂടി കയറിനെ എളുപ്പം മനസ്സിലാക്കാം. സാമാന്യമായ പ്രതിബിംബത്തിൽക്കൂടി ബിംബവിശേഷത്തെ അറിയുമ്പോൾ സാമാന്യമായ പ്രതിബിംബം മാറിപ്പോകുന്നുണ്ട്. ഇതിനെയാണിവിടെ സാമാന്യബോധം പ്രപഞ്ചാവസ്ഥയിലുണ്ട്. അതിന്റെ വിശേഷാവബോധത്താൽ, സാമാന്യം മാറി വിശേഷരൂപത്തിൽ, സച്ചിദാനന്ദരൂപത്തിൽ അത് വ്യക്തമാകുന്നു. ഇതിനെയാണിവിടെ 'അജ്ഞാനവേളയിലുമസ്തി' എന്നു പറഞ്ഞത്.

കയറു ജഡമാകയാൽ അത് സർപ്പത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനമാകില്ല. ജഡത്തിലല്ല ചൈതന്യത്തിലാണ് കൽപനയുണ്ടാകുന്നത്. കയറിലുള്ള ചൈതന്യത്തിൽമുമ്പേതന്നെ അജ്ഞാനമുണ്ട്. ആ ചൈതന്യത്തിൽ സർപ്പമദ്ധ്യസ്തമായി. അതുകൊണ്ടാണിവിടെ 'രജ്ജുസ്വരൂപം' എന്ന് കയറിന്റെ സ്വരൂപജ്ഞാനത്തെ നിർദ്ദേശിക്കുന്നത്. അർത്ഥാവച്ഛിന്നമായ ജ്ഞാനമാണ്, ജഡപദാർത്ഥമല്ല വ്യവഹാരത്തിന്റെ പ്രയോജകം എന്നത് മുമ്പ് വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. 'ഇത് സർപ്പം' എന്ന പ്രതീതിയിൽ അജ്ഞാനകാര്യമായ സർപ്പം കയറിന്റെ ജ്ഞാനത്തിൽ ബാധിച്ചുപോകുന്നു എന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ. പ്രമാതാവിലുള്ള -സർപ്പത്തെ കാണുന്ന ആളിലുള്ള - അജ്ഞാനം സർപ്പശരീരത്തിന്റെയും സർപ്പാകാരത്തിലുള്ള ബുദ്ധിവൃത്തിയുടെയും ഉപാദാനകാരണമാകുന്നു. അതിൽ പ്രമാണജന്യമായ വൃത്തി ഉണ്ടാകുന്നില്ല. സർപ്പവും വൃത്തിയും ഉപാദാനകാരണമായ പ്രമാതാവിന്റെ അജ്ഞാനത്തിൽത്തന്നെ വിലയിക്കുന്നു. സർപ്പത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനമായ ജ്ഞാനം (കയറിന്റെ ജ്ഞാനം) ഉണ്ടായാൽ പ്രമാതാവിന്റെ അജ്ഞാനവും ഭ്രമവും മാറിപ്പോകുന്നതോടുകൂടി സർപ്പം, ഭയം മുതലായവയെല്ലാം ഇല്ലാതായി. അതുകൊണ്ട്

അജ്ഞാനംതന്നെ സർപ്പശരീരത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണം എന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. ഇങ്ങനെ രജ്ജുസർപ്പം ഉണ്ടായി നശിച്ചു. ആ സർപ്പം ഇതെന്ന ചാക്ഷുഷവൃത്തിയിൽ പ്രതിബിംബിച്ചതായ ചൈതന്യത്തിൽ അദ്ധ്യസിച്ചതുകൊണ്ട് ദൃഷ്ടിവിഷയത്തിൽ പ്പെട്ടതുപോലെ 'ഇതാ സർപ്പം' എന്നു തോന്നിപ്പോയി. ഇത് എന്ന അംഗുലീനിർദ്ദേശവും (വിരൽ ചൂണ്ടുക) ചെയ്തുപോയി. കയറിന്റെ അധിഷ്ഠാനമായ ചൈതന്യത്തിനു മുമ്പേതന്നെ മൂലാജ്ഞാനം അദ്ധ്യസ്തമാണ്. യഥാർത്ഥത്തിൽ സർപ്പത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനം ആ കയറിലുള്ള ചൈതന്യമാകുന്നു. ആ ചൈതന്യംതന്നെയാകുന്നു സാമാന്യരൂപത്തിൽ ഇത് എന്ന് കയറിൽ ഇറങ്ങി അദ്ധ്യസിച്ചിരിക്കുന്നത്. സർപ്പം കയറിലും ഇത് (കയറ്) സർപ്പത്തിലും അന്യോന്യം അദ്ധ്യസിക്കുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ കയർ എന്നതിന് കയറിലുള്ള ചൈതന്യം - ഇത് -എന്ന് അർത്ഥമാകുന്നു. 'ഇത്' എന്ന സാമാന്യബോധത്തെ ഇവിടെ 'അഹിയോട് ഇദന്തയാർന്നു വർത്തിപ്പതിന് ഇഹ' നിദർശനമാകുന്നു എന്നു വ്യക്തമാക്കി. 'ഇദം' എന്ന ജ്ഞാനാംശത്തിലുള്ള അജ്ഞാനത്തിന്റെ പരിണാമമായ സർപ്പം 'ഇത്' എന്ന് ഭാസിക്കുന്നു. 'ഇദം' ആകാരത്തിലുള്ള അന്തഃകരണവൃത്തിയോടുകൂടിയ ചൈതന്യാഭാസത്തിലുള്ള അജ്ഞാനത്തിന്റെ പരിണാമമാകുന്നു സർപ്പജ്ഞാനം (ഇത് എന്ന ജ്ഞാനം). ഇങ്ങനെ ഭ്രമത്തിൽ അർത്ഥാദ്ധ്യാസവും ജ്ഞാനാദ്ധ്യാസവും ഉണ്ടാകുന്നു.

ഇവിടെ അജ്ഞാനകാര്യമായ സർപ്പത്തിൽ 'മൺകുടം' എന്നു പറയുന്നതുപോലെ അജ്ഞാനസർപ്പം എന്ന പ്രതീതി ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഇത് സർപ്പം എന്ന പ്രതീതിയാണ് ഉണ്ടാകുന്നത്. അജ്ഞാനകാര്യമായ സർപ്പത്തിൽ സർപ്പത്തിന്റെ കാരണമായ അജ്ഞാനം (ഇദംവൃത്തിയിൽ പരിണമിച്ച അജ്ഞാനം) കാര്യകാരണരൂപത്തിൽ അഭേദമായിരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് 'ഇത് സർപ്പം' എന്ന അർത്ഥാദ്ധ്യാസം ഉണ്ടായി. അതിനെത്തന്നെയാണ് ഇവിടെ അജ്ഞാനാനുഗതമായ സർപ്പപ്രതീതിയിൽ കാര്യകാരണങ്ങളുടെ സമാനധർമ്മം എന്നു മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. 'ഇദം' അംശവും ഇവിടെ അദ്ധ്യസ്തമാകയാൽ മാറിപ്പോകുന്നു.

അജ്ഞാനാനുഗതമായ സർപ്പത്തിന്റെ പ്രതീതിയിൽ ആ സമയം സർപ്പം അർത്ഥാകാരത്തിൽ കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. സാക്ഷിഭാസ്യമാകയാൽ സർപ്പമുണ്ടായി എന്ന് അനുഭവപ്പെടുന്നു. എല്ലാ കാര്യങ്ങൾക്കും കർത്താവുണ്ടായിരിക്കണം എന്ന നിയമം അനുസരിച്ച് ഈ പ്രതീതിക്കും കർത്താവ് സാക്ഷിബോധമാകുന്നു എന്നു നിശ്ചയിക്കാം. ജഡചൈതന്യങ്ങളിൽ അന്യോന്യാദ്ധ്യാസമുള്ളതുകൊണ്ട് കല്പിതമായ ഇദമംശവും കല്പിതം മാറിയാലും അതിന്റെ അധിഷ്ഠാനചൈതന്യവും നിലനിൽക്കുന്നതുകൊണ്ട് അവിടെ ശൂന്യവാദത്തിന് സ്ഥാനമില്ല. ഇദമംശം സർപ്പജ്ഞാനത്തിലും സർപ്പത്തിലും ഇറങ്ങിവന്നു. അതുകൊണ്ട് ഭ്രമകാലത്തിൽ ഇത് എന്നതും പ്രതീതമാകുന്നു. ഭ്രമനിയമം അനുസരിച്ച് കല്പിതം മാത്രമേ ഭ്രമത്തിൽ പ്രതീതമാകുന്നുള്ളൂ. ഇദമംശവും പ്രതീതമാകയാൽ കല്പിതമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് അതു മാറിപ്പോകുന്നു. എങ്കിലും അതിന്റെ അധിഷ്ഠാനമായ വിശേഷചൈതന്യം നിലനിൽക്കുന്നു. ഒന്നിൽത്തന്നെ സാമാന്യവിശേഷത ഉണ്ടാകുന്നതിന് കാരണവും അജ്ഞാനാദ്ധ്യാസമാകുന്നു എന്നതും മനസ്സിലാക്കാം. അദ്ധ്യാസനിവൃത്തിയിൽ സാമാന്യജ്ഞാനം നിലനിൽക്കില്ല. ഇതിനെയാണ് ഇവിടെ - ഇത് നിദർശനമാകുന്നു - എന്നു പറഞ്ഞത്.

ഈ പ്രപഞ്ചവ്യവഹാരത്തിലും സച്ചിദാനന്ദം (ജഗത്കാരണമായ പരമേശ്വരന്റെ ചൈതന്യം) നമ്മിലുണ്ട് എന്ന് ഉറപ്പിച്ചു പറയാം. ആ സാന്നിദ്ധ്യം ഉണ്ടാകാതെ ഒരണുജീവിപോലും അനങ്ങുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ഒരു പീഡ എറുമ്പിനും വരുത്തരുതെന്ന് ഗുരു പാടി. പാരമാർത്ഥികസത്യാവസ്ഥ ഉണ്ടാകുമ്പോൾ 'വൃത്തിസ്ഥമാം അറിവിൽ' ഈ വ്യവഹാരങ്ങളെല്ലാം അതിന്റെ കാരണത്തോടുകൂടി പരിപൂർണ്ണാനന്ദത്തിൽ മുങ്ങി ആ കാരണം മാത്രമായി അവശേഷിക്കും. കാരികയിൽ 'സവസ്തു സോപലംഭഞ്ചദ്വയം' ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങൾ വഴി സ്ഥൂലവസ്തൂപലബ്ധിയുള്ള ലോകവ്യവഹാരം ഉണ്ടാകുന്നുണ്ട്. അതിൽ വ്യാവഹാരികമായ സത്യവും ആനന്ദവും നിലനിൽക്കുന്നു. അതുപോലെ ശാസ്ത്രീയമായ ഗുരുശിഷ്യവ്യവഹാരവും മറ്റും ഉള്ള

തുതന്നെയെന്ന് ശാസ്ത്രം സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. അതിനെ അജ്ഞാതമായ ആത്മസത്യം (അജ്ഞാനവേള) എന്നു പറയുന്നു. അതിൽക്കൂടി നിരതിശയമായ പൂർണ്ണാനന്ദത്തിലേക്ക് നാം പിന്തിരിയണം. ഈ പദ്യത്തിൽ ആത്മാവിന്റെ അജ്ഞാതസത്യത്തെയും നാലാം പദ്യത്തിൽ വിജ്ഞാതസത്യത്തെയും വിശദമാക്കി.

### പദ്യം - 9

നാലാംപദ്യത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ചതായ സ്ഥിതപ്രജ്ഞന്റെ ജീവന്മുക്തിയെ തുടർന്ന് മൂന്നു പദ്യങ്ങളിൽ വിശദമാക്കുന്നു.

**വിശ്വം വിവേകദശയിങ്കലഴിഞ്ഞു സർവ-**
**മസ്വസ്ഥമാകിലുമതിന്ദ്രിയദൃശ്യമാകും**
**ദിക്കിൻ ഭ്രമം വിടുകിലും പുനരിങ്ങിവന്റെ**
**ദൃക്കിന്നു ദിക്കു പുനരിങ്ങനെ തന്നെ കാണാം** 9

വൃത്തിസ്ഥമാം അറിവിൽ വിശ്വവുമില്ല അതിന്റെ വിത്താം അവിദ്യയതുമില്ല എന്നത് നാലാംപദ്യത്തിൽ വിശദമാക്കി. വൃത്ത്യാരൂഢമായ പ്രമാണചൈതന്യത്തിൽനിന്നും ഈ പ്രപഞ്ചം ഒഴിഞ്ഞുമാറി. അജ്ഞാനവും അതിന്റെ കാര്യങ്ങളും ജ്ഞാനിയിലില്ലാതായി. ഈ വിഷയം അവിടെ വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. അടുത്തുതന്നെ പറയുന്നു.- 'വർത്തി വിട്ടാൽ വിളക്കു പൊലിയുന്നു, ഇരുളും വരുന്നു' - ഈ പദങ്ങളെയാണീ ഒമ്പതാമത്തെ പദ്യം മുതൽ ചിന്തിക്കുന്നത്. കയറിന്റെ ജ്ഞാനോദയത്തിൽ ബന്ധമുക്തിയുണ്ടായ ആളിന് ഉണർവിൽ രജ്ജുസർപ്പം അസ്വസ്ഥമാകുന്നു. (സ്വം = ആത്മാവ് - (കയറ്) അതിലിരിക്കുന്നത് സ്വസ്ഥം, സർപ്പം അസ്വസ്ഥം സർപ്പമല്ലാത്ത കയറ്). സർപ്പം ജ്ഞാതാവസ്ഥയിൽ കയറ് മാത്രമാകുന്നുണ്ടെങ്കിലും കയറായറിഞ്ഞ ആളിലും കുറച്ചു സമയത്തേക്ക് ഭയം കമ്പം മുതലായവ നിലനിന്നുപോയതായി കാണാറുണ്ട്. സർപ്പം ഇല്ലാതായി, എങ്കിലും അതിന്റെ കാര്യം നിലനിന്നു. അതുപോലെ ജ്ഞാനോദയം ഉണ്ടായി, അവിദ്യ ഇല്ലാതായതിനുശേഷവും അല്പസമയത്തേക്ക് ജ്ഞാനിയിലും വിശ്വം, പ്രപഞ്ചം അസ്വസ്ഥമായി.

സ്വാത്മാവിൽ കല്പിതമായ അജ്ഞാനവും അതിന്റെ കാര്യവും കല്പിതസംബന്ധത്തിൽ (അവിദ്യാബന്ധത്തിൽ) സ്വസ്ഥമായിരുന്നു ആത്മാവിലുണ്ടായിരുന്ന അജ്ഞാനവേളയിൽ സ്വസ്ഥമായിരുന്നു - ജ്ഞാതാവസ്ഥയിൽ ഇല്ലാതായി, സ്വസ്ഥമല്ലാതായി. പ്രപഞ്ചം വീണ്ടും ആത്മാവായി. ജ്ഞാനോദയത്തിൽ പ്രപഞ്ചബുദ്ധി വിലയിച്ചു അതിന്റെ കാരണമായ അജ്ഞാനം ഇല്ലാതായി. കാരണം ഇല്ലാതെ കാര്യം എങ്ങനെ ഉണ്ടാകും? പ്രപഞ്ചബോധബുദ്ധി നശിച്ചു, ജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റി. ആ അവസ്ഥയിൽ ജ്ഞാനി സമാധിസ്ഥിതനായി സ്വയം പ്രകാശിക്കുന്നു. അവിടെ ഇരുട്ടിന് സ്ഥാനമില്ലാതായി, അതു ശരിയാണെങ്കിലും വർത്തിവിട്ടാൽ വിളക്കു പൊലിയുന്നു, ഇരുളും വരുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ സമാധിയിൽനിന്നും വിരമിക്കുന്ന ജ്ഞാനിയിൽ പ്രപഞ്ചം ആത്മാവു മാത്രമായി അസ്വസ്ഥമായിരുന്നു. അത് മാറിപ്പോയി. അജ്ഞാനവും അതിന്റെ കാര്യമായ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചവും കുറച്ചു സമയത്തേക്ക് അനുവർത്തിക്കുന്നു, ഇന്ദ്രിയദൃശ്യമാകുന്നു. ജ്ഞാനിക്ക് പണ്ടത്തെപ്പോലെ ദ്വൈതവ്യവഹാരം ഉള്ളതുപോലെ കാണപ്പെടുന്നു. ഇന്ദ്രിയദൃശ്യമാകും എന്നുറപ്പു പറയുന്നതിൽനിന്നും ജ്ഞാനിയിൽ കാണപ്പെടുന്ന ഈ ദ്വൈതഭേദബുദ്ധിക്ക് മുഖ്യമായ പ്രമാണം സ്വാനുഭവമാകുന്നു എന്നു പറയാം.

പ്രതിബന്ധകം ഉണ്ടായതുകൊണ്ട് സദ്യോമുക്തി ഉണ്ടായില്ല. ദൃഷ്ടാന്തം കാണിക്കുന്നു -"ദിക്കിൽ ഭ്രമം വിടുകിലും...." - അവിദ്യാനിവൃത്തി ഉണ്ടായതിനുശേഷവും അവിദ്യാനുവൃത്തി (ബാധിതാനുവൃത്തി) എങ്ങിനെയുണ്ടാകുന്നു. ഇതാണിവിടെ ദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ പറയുന്നത്. വിദേശത്തിൽ പോയൊരാൾക്ക് അവിടെ ഉണ്ടായ ദിഗ്ഭ്രമം വേറൊരാളിന്റെ ഉപദേശത്തിൽനിന്നില്ലാതാകുന്നു. വടക്കുദിക്ക് എന്ന സ്വാനുഭവം ഉണ്ടായി ദിഗ്ഭ്രമം മാറി. എങ്കിലും അടുത്തദിവസവും കണ്ണിന്റെ ദോഷംനിമിത്തം വീണ്ടും മുമ്പത്തെ ദിഗ്ഭ്രമം ഉണ്ടായിപ്പോയി. ഉറച്ച അനുഭവത്തിൽ മാറിപ്പോയതായ സംസ്കാരം വീണ്ടും അനുവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്. കണ്ണിൽ ആ സംസ്കാരം ചിരം ദീർഘിച്ചു നിൽക്കുന്ന

തുവരെ ആ ദിഗ്ഭ്രമവും അനുവർത്തിക്കും. സംസ്കാരശേഷം അവസാനിക്കുമ്പോൾ ആ ഭ്രമവും അവസാനിക്കും. അതുപോലെ ജ്ഞാനിക്കും ശരീരത്തിന്റെ നിലനിൽപ്പിനു കാരണമായ കുറച്ച് അജ്ഞാനവും (അജ്ഞാനലേശം, ലേശാവിദ്യ, തൂലാവിദ്യ, കാര്യാവിദ്യ) അവശേഷിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതുള്ളതുവരെ ഈ ദ്വൈത വ്യവഹാരം ഉണ്ടായിരിക്കും, ഇന്ദ്രിയദൃശ്യമാകും. ഈ വിഷയം നാലാംപദ്യത്തിൽ വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. സംശയമുണ്ടാവാം, വേദാന്തപ്രമാണാരൂഢമായ വൃത്തിജ്ഞാനം ജ്ഞാനിയുടെ മൂലാവിദ്യയെ നശിപ്പിച്ചതിനു ശേഷം അവയവം ഇല്ലാത്തതായ അവിദ്യയുടെ ഒരംശം എങ്ങിനെ അവശേഷിക്കും? ജ്ഞാനിക്ക് അവിദ്യാനാശക്ഷണത്തിൽത്തന്നെ കാരണം ഇല്ലാതായ ശരീരം എന്തുകൊണ്ട് നശിക്കുന്നില്ല, സദ്യോമുക്തി ഉണ്ടാകുന്നില്ല? ഈ വിഷയത്തിൽ ഭാഷ്യകാരരുടെ അഭിപ്രായം നേരത്തെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. വിദ്യാരണ്യസ്വാമികളുടെ വിപുലമായ വിചാരം പിന്നീട് പറയാം. അദ്വൈതസിദ്ധികാരൻ ഇവിടെ എന്തു പറയുന്നു എന്നതാദ്യം ചിന്തിക്കാം. 'ജീവന്മുക്തശ്ച തത്വജ്ഞാനേന നിവൃത്താജ്ഞാനോപി അനുവൃത്തദേഹാദിപ്രതിഭാസഃ' ആത്മജ്ഞാനോദയത്തിൽ അജ്ഞാനനിവൃത്തിയുണ്ടാകയാൽ ജീവിതാവസ്ഥയിൽത്തന്നെ കർതൃത്വം, സുഖം, ദുഃഖം മുതലായ ദേഹാധ്യാസജന്യമായ ബന്ധം വേർപെട്ടുപോയി എങ്കിലും അതിന്റെ അനുവൃത്തിയുടെ പ്രതീതി ജീവൻമുക്തനിൽ കാണപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഇത് അനുഭവസിദ്ധമാകുന്നു. അതിനാൽ സദ്യോമുക്തി ഉണ്ടായില്ല. ഈ അവസ്ഥയെ ജ്ഞാനിയുടെ ജീവൻമുക്തി എന്നു പറയാം. ജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിച്ചുകഴിഞ്ഞാൽ കർമ്മബന്ധം ഇല്ലാത്ത ശരീരം ഉടനെ വീണുപോകണം, ഉടനെ സദ്യോമുക്തി, വിദേഹമുക്തി ഉണ്ടാകണം എന്ന് ശങ്കിക്കരുത്. അനുഭവത്തിൽ കാണാം, സർപ്പഭ്രമം മാറിയവരിലും കുറച്ചുസമയം ഭ്രമജന്യമായ ഭയം മുതലായവയുണ്ടാകുന്നുണ്ട്. യന്ത്രസംയോഗം ഇല്ലാതായ ചക്രങ്ങളും കുറച്ചു സമയം, വേഗശക്തിയുള്ളതുവരെ, ചുറ്റുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ ജ്ഞാനിയുടെ അജ്ഞാനം മാറിയതിനുശേഷവും അജ്ഞാനഹേതുകമായ സംസ്കാരവും

കർതൃത്വം, സുഖം, ദുഃഖം മുതലായ വ്യവഹാരങ്ങളും അനുഭവത്തിൽ കാണപ്പെടാം - 'ഇന്ദ്രിയദൃശ്യമാകാം', ആ വ്യവഹാരം അന്യരുടെ ദൃഷ്ടിക്കു വിഷയമാകാം. ജ്ഞാനി പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട്, വ്യവഹാരം ചെയ്യുന്നുണ്ട് എന്നന്യർ പറയും. ജ്ഞാനി സ്വയം അകർത്താവും അഭോക്താവുമാകുന്നു. ജ്ഞാനോദയസമകാലത്തിൽ അഹങ്കാരം നശിച്ചുപോകയാൽ കർതൃത്വാഭിമാനം ഇനി ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ബന്ധവും ഇല്ലാതായി. ജ്ഞാനി സ്വയം അകർത്താവും അന്യരുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ കർത്താവും മറ്റുമായി കാണപ്പെടാം. ഇന്ദ്രിയജന്യമായ വ്യവഹാരം അവർ സ്വയം കാണുന്നുണ്ട്. അദ്വൈതസിദ്ധിയിൽ ജീവന്മുക്തിക്ക് ഉപപത്തി കാണിക്കുന്നു. ജ്ഞാനോദയമുണ്ടായി എങ്കിലും ശരീരനാശത്തിനു പ്രതിബന്ധകമായ കർമ്മശേഷം ഉണ്ടായിരുന്നതിനാൽ ജ്ഞാനിയുടെ അജ്ഞാനം പൂർണ്ണമായി നശിച്ചില്ല. പ്രതിബിംബത്തിന്റെ ഭാവവും അഭാവവും ഉണ്ടാകുന്നു. കാര്യാനുത്പത്തിക്കും ഉത്പത്തിക്കും പ്രയോജകം (ഹേതു). ഈ വിധത്തിലും ഇവിടെ സംശയത്തിന് സ്ഥാനമില്ല. ജ്ഞാനിയുടെ ശരീരപാതത്തിനു പ്രതിബന്ധകമായ കർമ്മശേഷം അവശേഷിച്ചതിനാൽ ജ്ഞാനോദയത്തിനു ശേഷം ശരീരനാശം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ആ പ്രതിബന്ധകമായ കർമ്മത്തെയും അതിന്റെ കാരണത്തെയുമാണിവിടെ ബാധിതമായ അവിദ്യയുടെ അനുവൃത്തി അഥവാ അവിദ്യാലേശം, തൂലാവിദ്യ എന്നു പറയുന്നത്.

പ്രതിബന്ധകം ഉള്ളതുവരെ ജ്ഞാനം ആ അവിദ്യാലേശത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നില്ല. വ്യവഹാരം 'ഇന്ദ്രിയദൃശ്യമാകും' എന്നതു 'ഭോഗേന ത്വിതരക്ഷപയിത്വാ' എന്ന സൂത്രത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. സുഖദുഃഖാനുഭവത്തിനുശേഷം അവിദ്യാലേശം തനിയെ ഇല്ലാതാകും. ആ ക്ഷണം ജ്ഞാനിക്ക് പ്രതിബന്ധകമില്ലാതെ സദ്യോമുക്തി (വിദേഹമുക്തി) ഉണ്ടാകും. ഭ്രമം മാറിയ വ്യക്തിയിലും നേത്രദോഷം ഉള്ളതുവരെ, ഒരു ചന്ദ്രനിൽ രണ്ട് എന്ന തോന്നൽ കാണുന്നുണ്ട്. വെളുത്ത ശംഖിൽ മഞ്ഞൾ നിറവും കാണുന്നുണ്ട്. നേത്രദോഷം മാറിയാൽ ആ തോന്നൽ

തനിയെ ഇല്ലാതാകുന്നു. വീണ്ടും അദ്വൈതസിദ്ധികാരൻ ചോദിക്കുന്നു. തത്ത്വജ്ഞാനമുണ്ടായതിനുശേഷവും അവിദ്യാലേശത്തിന് സുഖദുഃഖങ്ങളുണ്ടാക്കുവാനുള്ള കഴിവുണ്ടെന്ന് എങ്ങനെ വിശ്വസിക്കാം. അവിദ്യക്ക് അവയവമില്ല. അതിന്റെ ഏകദേശം (ഒരു ഭാഗം) നശിച്ചു, മറ്റേ ഭാഗം നശിച്ചില്ല എന്നതും യുക്തമാകുന്നില്ല. അങ്ങനെയായാൽ വേദജ്ഞാനത്തിന് അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കാനുള്ള കഴിവില്ല എന്നു പറയേണ്ടിവരും. ശാസ്ത്രം നിരർത്ഥമാവും, ഉപദേശാനർഥക്യവും ഉണ്ടാവും. അതുകൊണ്ട് അവിദ്യാലേശം എന്ന പക്ഷവും ചേരില്ല.

ദഗ്ധപടന്യായവും അതുപോലെയാവാം. എരിഞ്ഞുപോയ വസ്ത്രം അതേരീതിയിൽ കാണപ്പെടുന്നതുപോലെ ജ്ഞാനത്തിൽ നശിച്ചുപോയ അവിദ്യയും അതേരീതിയിൽ കാണപ്പെടുന്നു, കാര്യക്ഷമതയും ഉണ്ട് എന്നതും യുക്തമാവുന്നില്ല കാരണം, വസ്ത്രത്തിന് ആകാരം ഉള്ളതിനാൽ എരിഞ്ഞശേഷം അങ്ങനെ കാണപ്പെടാം, എന്നാൽ അവിദ്യക്ക് ആകാരം ഇല്ലാത്തതിനാൽ ദഗ്ധപടന്യായവും യുക്തമല്ല. നിരംശവും നിരാകാരവുമായ അവിദ്യ നശിച്ചു - ശേഷിച്ചു എന്നു ന്യായം പറഞ്ഞ്, ജ്ഞാനിയുടെ ജീവന്മുക്തി സിദ്ധമാക്കാൻ സാധിക്കാതാകും, എന്ന് ആശങ്കിക്കരുത്.

ഗോവ് (പശു) എന്ന വ്യക്തി നശിച്ചു പോയാലും അതിന്റെ ഗോത്വം നശിക്കാതിരിക്കുന്നതുപോലെ അവിദ്യ നശിച്ചുപോയാലും അതിന്റെ മറ്റൊരു കാര്യം നിലനിൽക്കാം. അതിനെ ജീവന്മുക്തന്റെ അവിദ്യാലേശം എന്നറിയണം. ഉപനിഷത്തിൽ "ഇന്ദ്രോ മായാഭിഃ പുരുരൂപ ഈര്യതേ" എന്നരുളുന്നു. അവിദ്യയ്ക്ക് അനേകപ്രകാരത്തിലുള്ള ശക്തിവിശേഷങ്ങളുണ്ട്. അവിദ്യയുടെ അനേകപ്രകാരങ്ങളിൽക്കൂടി പരമാത്മാവ് അറിയപ്പെടുന്നു എന്ന് ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നു. അവിദ്യക്ക് അനേകശക്തികളുള്ളതിൽ - ജ്ഞാനപ്രാപ്തിക്ക് നിരോധകരമായ അവിദ്യാശക്തിമാത്രം ജ്ഞാനോദയത്തിൽ നശിക്കുന്നു. ജ്ഞാനാവസ്ഥയുണ്ടായി എങ്കിലും മറ്റൊരവിദ്യാശക്തിവിശേഷം അവിടെ ശേഷിക്കുന്നു. അതാകുന്നു ജീവന്മുക്തന്റെ സംസാരപ്രതിഭാസ

ത്തിനുകാരണമായ അവിദ്യാലേശം. അതിൽനിന്നും സ്വപ്നത്തി ലെന്നപോലെ സുഖദുഃഖപ്രതിഭാസം തുടരുന്നു എന്നു പറയു ന്നതിൽ ഔചിത്യാധിക്യം ഉണ്ട്.

ആദ്യം, ജ്ഞാനപ്രതിബന്ധകമായ അവിദ്യ ജ്ഞാനോദയ ത്തിൽ ഇല്ലാതായി - ജീവന്മുക്തനായി. പ്രതിബന്ധശേഷം നശി ക്കുന്ന അന്തിമക്ഷണത്തിൽ വിദേഹമുക്തനായി. ഇങ്ങനെ അവി ദ്യയുടെ സൂക്ഷ്മാവസ്ഥാവിശേഷത്തെ അവിദ്യാലേശം എന്നു പറയാം. അത് ജീവന്മുക്താവസ്ഥയിൽ ഉണ്ടായിരിക്കും. 'ഭൂയ ശ്ചാന്തേ വിശ്വമായാനിവൃത്തി' അന്തിമസമയത്തിൽ ആ ലേശ ത്തിനു നാശമുണ്ടാകുമ്പോൾ 'വിശ്വമായാനിവൃത്തി' വിദേഹ കൈവല്യം ഉണ്ടാകുന്നു എന്ന് ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നുണ്ട്. ബ്രഹ്മ സിദ്ധികാരനും 'അവിദ്യാലേശാംഗീകാരാത്' ലേശാവിദ്യയെ സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ട് ജീവന്മുക്തിപക്ഷം - സമർത്ഥിക്കുന്നു. സർവ്വ ജ്ഞമുനിയും - ജീവന്മുക്തിസ്താവദസ്തിപ്രമാണാത് എന്ന് ദ്വൈതച്ഛായയ്ക്ക് ഹേതുവായ ലേശത്തെ സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ട് ജ്ഞാനിക്ക് ജീവന്മുക്തിയുണ്ട് എന്നു സമർത്ഥിക്കുന്നുണ്ട്. 'തസ്യതാവദേവചിരം' 'അഥസംപത്സ്യേ' എന്ന് ഉപനിഷത്ത് ജ്ഞാനിയുടെ വിദേഹമുക്തിക്ക് കാലതാമസം പറയുന്നതു കൊണ്ട് ജീവന്മുക്തിപക്ഷമാണുത്തമമെന്നു മനസ്സിലാക്കാം. അവി ദ്യാലേശവും അതിന്റെ അനുവൃത്തിയും ജീവന്മുക്തനിൽ ഉള്ള തുകൊണ്ട് അപ്രകാരമുള്ള അനുഭവികളായ ഗുരുക്കന്മാ രിൽനിന്നും ഉപദേശപരമ്പര തുടർന്നുപോകുന്നു. ഇവിടെ തർക്കിച്ചിട്ടുപ്രയോജനമില്ല. ഇത് അനുഭവവേദ്യമാകുന്നു എന്ന് ഭാഷ്യകാരരും ഈ പക്ഷം സമർത്ഥിക്കുന്നു.

**പദ്യം - 10**

തത്ത്വജ്ഞാനമുണ്ടായതിനുശേഷം ദൃഷ്ടഫലമായ ജീവ ന്മുക്തി സുഖാതിശയം ഉണ്ടാകുന്നതിനായി ജ്ഞാനി മനോനി രോധവും വാസനാക്ഷയവും വർദ്ധിപ്പിക്കുവാൻ സമാധ്യഭ്യാസം തുടർന്നുപോകണം എന്നത് വിദ്യാരണ്യസ്വാമികൾ അഭിപ്രായ പ്പെടുന്നുണ്ട്. ഈ വിഷയം അടുത്ത പദ്യത്തിൽ ചർച്ചചെയ്യാം.

ഈ പദ്യവും നാലാംപദ്യത്തെ വിശദമാക്കുകയാണ്.

**'സത്യത്തിലില്ലയുലകം സകലം വിവേക-**
**വിദ്ധ്വസ്തമായ പിറകും വിലസുന്നു മുൻപോൽ**
**നിസ്തർക്കമായ് മരുവിലില്ലിഹ നീരമെന്നു**
**സിദ്ധിക്കിലും വിലസിടുന്നിതു മുൻപ്രകാരം'.** 10

'സത്യത്തിൽ ഉലകം സകലം' - ഈ പ്രപഞ്ചം ഇല്ല എന്നതിന് ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൽ പാരമാർത്ഥികസത്യം ഇല്ല എന്ന് അർത്ഥമാകുന്നു. 'പാരമാർത്ഥികസത്യത്തിൽ ഈ പ്രപഞ്ചം ഇല്ല' അതിനാൽ വ്യവഹാരത്തിൽ പ്രപഞ്ചം ഇല്ലാത്തത് എന്ന് വേദാന്തം പറയുന്നില്ല. പാരമാർത്ഥികസത്യത്തിൽ, വൃത്തിജ്ഞാനോദയത്തിൽ ഈ ഉലകം വിദ്ധ്വസ്തമായി, വൃത്ത്യാരൂഢമായ ജ്ഞാനാവസ്ഥയിൽ ജ്ഞാനിക്കു സമാധി ഉണ്ടായി. അവിടെ ഉലകം വിദ്ധ്വസ്തമായി, വിശേഷരൂപത്തിൽ നിഷേധിക്കപ്പെട്ടു. ആ അവസ്ഥയിൽ 'ഏകമേവ അദ്വിതീയം' - ജ്ഞാനി അദ്വൈതാത്മബോധം മാത്രമായിരുന്നു എന്നത് നാലാം പദ്യത്തിൽ വിശദമാണ്. വിദ്ധ്വസ്തമായ പിറകും മുൻപോൽ സകലം ഉലകം വിലസുന്നു- ഇത് ജ്ഞാനിയുടെ വ്യുത്ഥിതാവസ്ഥയാകുന്നു. ഇവിടെ വീണ്ടും ദ്വൈതവ്യവഹാരം ജ്ഞാനിയിൽ പ്രതീതമാകുന്നുണ്ട്. ഇതിനെയാണ് ബാധിതാനുവൃത്തി എന്നു മുൻപു പറഞ്ഞത്. ഈ അവസ്ഥയെ പ്രാരബ്ധശേഷം എന്നും പറയും. കഴിഞ്ഞ പദ്യത്തിൽ ജ്ഞാനിയുടെ പ്രാരബ്ധശേഷത്തെപ്പറ്റി വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. മേൽപ്പറഞ്ഞ രണ്ട് അവസ്ഥകൾക്കും ദൃഷ്ടാന്തം കാണിക്കുന്നു- 'നിസ്തർക്കമായി മരുവിലില്ലിഹ നീരമെന്നു സിദ്ധിക്കിലും' - മരുഭൂമിയിൽ ജലമില്ല എന്നത് നിസ്തർക്കമായി ചിന്തിച്ചു മനസ്സിലാക്കി എങ്കിലും - അവിടെ വീണ്ടും ജലത്തിന്റെ പ്രതിഭാസം - ഉള്ളതായിക്കാണാം. അതുപോലെ ജ്ഞാനോദയത്തിൽ ദൃഢമായ അദ്വൈതാനുഭൂതിയും, പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വബോധവും നിസ്തർക്കമായി അനുഭവിച്ചറിഞ്ഞ ജ്ഞാനിക്ക് വീണ്ടും ബാധിതാനുവൃത്തി ഉണ്ടാവാം.

എങ്കിലും സാധാരണക്കാരിൽനിന്നും വിലക്ഷണമായ ഒരനുഭവമാണ് ജ്ഞാനിക്ക് വ്യുത്ഥിതാവസ്ഥയിൽ ഉണ്ടാകുന്നത്. ഒരു അജ്ഞാനത്തെയാണ് ശാസ്ത്രം പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. അതുപോലെ ജ്ഞാനവും ഒന്നുതന്നെ. ആ ഒരു അജ്ഞാനത്തെ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു മാറ്റി. ഇനി മറ്റൊരു അജ്ഞാനം അവിടെ ഉണ്ടായിരിക്കുന്നില്ല. ജ്ഞാനം സുദൃഢമാണ്. മിഥ്യാത്വാനുഭവവും സുദൃഢമാണ്. അജ്ഞാനഫലമായ ബന്ധം, കർതൃത്ത്വാഭിമാനം മുതലായവ ജ്ഞാനോദയസമകാലത്തിൽ നശിച്ചുപോയി. ഇനി ആ അജ്ഞാനവും അതിന്റെ കാര്യങ്ങളും മടങ്ങിവരാത്തവിധം നശിച്ചുപോയി. എലിയെ പൂച്ചകൊന്നുകഴിഞ്ഞു. ആ എലിക്ക് പൂച്ചയോട് എതിർക്കുവാനുള്ള ശക്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. അതുപോലെ സമാധിയിൽ നശിച്ചുപോയ മൂലാജ്ഞാനം വ്യുത്ഥാനത്തിൽ ജ്ഞാനിക്ക് യാതൊരു ഭ്രമവും ഉണ്ടാക്കുന്നില്ല. വ്യുത്ഥാനാവസ്ഥയുടെ കാരണമായ അവിദ്യാലേശത്തെപ്പറ്റി മുൻപദ്യത്തിൽ വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഈ വ്യുത്ഥാനാവസ്ഥയെ ജ്ഞാനഭൂമികയിൽ നാലാമത്തെ സത്വാപത്തി എന്നു പറയുന്നു. ഈ ഭൂമികയിൽ ജ്ഞാനിക്ക് ഈ ഉലകം 'വിദ്ധ്വസ്തമായ പിറകും വിലസുന്നു' - ചിത്രീകരിച്ച ദർപ്പണത്തിൽ പ്രതിഭാസിക്കുന്ന സർപ്പത്തിലും സത്യസർപ്പത്തിന്റെ പ്രതീതി ഉണ്ടാവാം. ദർപ്പണത്തിൽ 'വിലസുന്ന' സർപ്പത്തിന് സത്യത്വം ഇല്ലാത്തതിനാൽ ബന്ധകാരണമാകുന്നില്ല. അതുപോലെ ജ്ഞാനിക്കും ഈ ഉലകം ഭാസിക്കുന്നെങ്കിലും സത്യമായി ഭാസിക്കുന്നില്ല, ബന്ധത്തിന് കാരണമാവുന്നില്ല. കർതൃത്വാഭിമാനവും ഫലേച്ഛയും ശോകമോഹങ്ങളും ജീവസൃഷ്ടിയായ സകലദ്വൈതങ്ങളും ജ്ഞാനോദയസമകാലത്തിൽ അസ്തമിച്ചുപോയി. വ്യുത്ഥാനകാലത്തിൽ വീണ്ടും സ്വപ്നസമമായി പ്രതിഭാസിക്കുന്നുണ്ട്. അതിലും, അതുപോലെ ഈശ്വരസൃഷ്ടമായ ഭൂതഭൗതികകാര്യജാലങ്ങളിലും ജ്ഞാനിക്ക് സത്യത്വം ഇല്ലാത്ത മിഥ്യാപ്രതീതി ദൃഢമായിരിക്കുന്നതിനാൽ അതൊന്നും ബന്ധഹേതുക്കളാകുന്നില്ല. ശരീരത്തെ പിടിച്ചുനിർത്തുന്നതിനു കഴിവുള്ള അവിദ്യാലേശം അവശേഷിച്ചതിനാൽ ജാതി, ആയുസ്സ്, സുഖംദുഃഖം എന്നിങ്ങനെ

വിഭാഗീകരിച്ച് ഫലം കൊടുക്കുന്ന കർമ്മങ്ങളുടെ ഫലദാതൃത്വ ശക്തിയെ എതിർക്കുന്നതിന് ജ്ഞാനത്തിന് സാധ്യമല്ല. ജ്ഞാനിക്ക് പ്രാരബ്ധമില്ല എന്ന് ശാസ്ത്രം വാദിക്കുന്നില്ല. പ്രാരബ്ധം മിഥ്യയാണെന്ന് ശാസ്ത്രം നിശ്ചയിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ജീവന്മുക്തി എന്ന അവസ്ഥയും സിദ്ധമാകുന്നു.

ഇന്ദ്രജാലം മായാമയമാണെന്ന് അറിഞ്ഞുകാണുന്നവർക്ക് അതിൽ യാതൊരു ഭ്രമവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതുപോലെ ആത്മാനുഭൂതിയുള്ള ജ്ഞാനികൾക്കും ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചവ്യവഹാരത്തിൽ യാതൊരു ബന്ധവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഉറച്ച അനുഭവാവസ്ഥയിലും അവഭാസിക്കുന്ന ദ്വൈതഭേദവ്യവഹാരത്തിൽ ജ്ഞാനികൾക്ക് ഉറച്ച മിഥ്യാത്വബോധം നിലനിൽക്കുന്നു. കാരികയിൽ 'തേഹി ലോകേ മഹാജ്ഞാനാ തച്ച ലോകോ ന ഗാഹതേ' ശോകമോഹരഹിതമായ പരമാനന്ദാവസ്ഥയെ അറിഞ്ഞനുഭവിക്കുന്നവർ ആരായാലും അവർതന്നെ ഈ ലോകത്തിൽ മഹാന്മാരായ ജ്ഞാനികൾ. വേദാന്തവിജ്ഞാനം ഇല്ലാതെ ദ്വൈതവ്യവഹാരത്തിൽ ജഡിലരായി സുഖിച്ചും ദുഃഖിച്ചും പുനരപി ജനനം പുനരപി മരണം എന്നിങ്ങനെ ഒഴുകി കഴിയുന്നവർതന്നെ ഈ ലോകത്തിൽ പാമരന്മാർ. അവർക്ക് ജ്ഞാനദൃഷ്ടിയോ, സർവ്വാത്മഭാവമോ, ദുഃഖനിവൃത്തിയോ ഉണ്ടാകുന്നില്ല.

വിദ്യാരണ്യസ്വാമികൾ ജീവന്മുക്തിയെക്കുറിച്ച് കൂടുതലായി ചർച്ചചെയ്തിട്ടുണ്ടെന്ന് പറഞ്ഞുവല്ലോ. തത്ത്വജ്ഞാനോദയം ഉണ്ടായാലും വാസനാക്ഷയവും മനോനിരോധവും സുദൃഢമല്ലാതുള്ള ജ്ഞാനികൾക്ക് ജീവന്മുക്തിസുഖം എന്ന ദൃഷ്ടഫലം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ആ ജീവന്മുക്തിസുഖത്തിനുവേണ്ടി ജ്ഞാനികൾ വീണ്ടും സമാധ്യഭ്യാസം തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കണം. അദൃഷ്ടമായ യാതൊരു ഫലവിശേഷത്തിനും ആ അഭ്യാസം ഹേതുവാകുന്നില്ല എന്നതും ജീവന്മുക്തിവിവേകത്തിൽ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്.

'അഥ കേയം ജീവന്മുക്തിഃ' - ജീവന്മുക്തി എന്നു പറഞ്ഞാൽ എന്താകുന്നു? 'ജീവതഃ പുരുഷസ്യഃ.................'ജീവിച്ചിരിക്കുന്ന

ജ്ഞാനിയുടെ കർതൃത്വം, ഭോക്തൃത്വം, സുഖം, ദുഃഖം മുതലായ ചിത്തധർമ്മങ്ങളുടെ ബന്ധത്തിന്റെ ബുദ്ധിപൂർവ്വകമായ - വേർപാടിനെയാണ് ജീവന്മുക്തി എന്നു അറിയേണ്ടത്. ചിത്ത ധർമ്മങ്ങളുടെ ക്ലേശം ഉണ്ടാക്കുന്ന അവസ്ഥയെ ബന്ധം എന്നു പറയുന്നു. ശരീരസംസർഗ്ഗം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് വിദേഹമുക്തി ആത്മസ്വരൂപം ആകുന്നു. മിഥ്യയായ ദേഹം മുതലായവയുടെ പ്രതിഭാസവും കർതൃത്വം തുടങ്ങിയ ബന്ധങ്ങളും മറ്റും ജ്ഞാനി യുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ജീവന്മുക്താവസ്ഥയിലും ജനകനെപ്പോലുള്ളവർക്ക് വിദേഹമുക്തി ഉണ്ട് എന്ന് ഭാഷ്യകാ രരും മറ്റും അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്. എങ്ങനെയായാലും പ്രാരബ്ധം ഉള്ളതുവരെ വ്യുത്ഥാനാവസ്ഥയിൽ ജ്ഞാനിയുടെ ചിത്തത്തിൽ ബാധിതാനുവൃത്തി ഉണ്ടാവാം, അവിടെ ജീവന്മുക്ത വ്യവഹാരവും ഉണ്ടാവാം. ബലവത്തായ പ്രാരബ്ധസംസ്കാര ത്താൽ പ്രേരിതമായ ചിത്തത്തെ അതേരീതിയിൽ അമർത്തി വെയ്ക്കുവാനോ നശിപ്പിക്കുവാനോ. അത്ര എളുപ്പം സാദ്ധ്യമ ല്ല. ഈ വിഷയം 'വലിയൊരഹന്തവരാ വരം തരേണം' എന്ന് ആത്മോപദേശശതകത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്.

ഈ വിഷയം ഭാഷ്യകാരരും 'സഹാകാര്യാന്തരവിധി-അധി കരണത്തിലും, അനാവിഷ്കുർവൻ' അധികരണത്തിലും വിശ ദമാക്കുന്നുണ്ട്. ജ്ഞാനോദയം ഉണ്ടായശേഷവും ജ്ഞാനി സമാധ്യഭ്യാസം തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കണമെന്നും ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നുണ്ട്.

കർമ്മം ഫലം കൊടുക്കാതെ നശിക്കുന്നില്ല. സംസ്കാരപ്രേ രിതമായ ചിത്തത്തെ നശിപ്പിക്കാതെ മനഃശാന്തിയും ഉണ്ടാകു ന്നില്ല. എങ്കിൽ ജീവന്മുക്തിസുഖം എങ്ങിനെ ഉണ്ടാകും? ബല വത്തായ സംസ്കാരത്തിൽപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ചിത്തത്തെയും അതി നേക്കാൾ ബലവത്തായ ചിത്തശക്തികൊണ്ട് അമർത്തുവാൻ സാധിക്കും, മനോനാശവും ഉണ്ടാകും. സമാധ്യഭ്യാസം ആവർത്തി ക്കുന്നതുകൊണ്ട് മനോനാശം സിദ്ധമാകും, ബലവത്തായ പ്രാര ബ്ധകർമ്മവും അമർന്നുപോകും എന്ന് യോഗദർശനം വിശദ മാക്കുന്നുണ്ട്. 'വ്യുത്ഥാനനിരോധനസംസ്കാരയോരഭിഭവ

പ്രാദുർഭാവൗ ചിത്തസ്യ നിരോധപരിണാമ'. പ്രദീപത്തിന്റെ പ്രകാശം വ്യാപിക്കുന്നതുപോലെ വൃത്തിരൂപത്തിൽ പരിണമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ചിത്തത്തെയാണ് മനസ്സ് എന്നു പറയുന്നത്. അതിന്റെ നാശത്തെ മനോനാശം എന്നു പറയുന്നു. വൃത്തിരൂപപരിണാമത്തെ വിട്ട് നിരോധരൂപപരിണാമത്തെ സ്വീകരിക്കുന്ന ചിത്തത്തിന്റെ അവസ്ഥയെ നിരോധാവസ്ഥ എന്ന് യോഗദർശനം പറയുന്നു. ചിത്തത്തിന്റെ ഈ നിരോധപരിണാമത്തെ മനോനാശം എന്നു പറയാം. അവിടെ വൃത്തിരൂപത്തിൽ പരിണമിക്കുന്ന മനസ്സ് ഇല്ലാത്തതിനാൽ മനോനാശം സിദ്ധമാകുന്നു. ഈ നിരോധാവസ്ഥയെ സമാധിയുടെ ദ്വാരം എന്നു മനസ്സിലാക്കാം. ഈ സൂത്രം, യോഗാഭ്യാസംകൊണ്ട് ചിത്തത്തിന്റെ വ്യുത്ഥാനസംസ്കാരത്തെ അമർത്താൻ സാധിക്കും എന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഇതിൽനിന്നും പുരുഷാർത്ഥബലംകൊണ്ട് ഉണ്ടാകുന്ന സമാധ്യഭ്യാസം ചിത്തത്തിന്റെ അതിപ്രബലമായ സംസ്ക്കാരത്തെ (രാഗദ്വേഷാത്മകമായ വ്യുത്ഥാനസംസ്കാരത്തെ) ഫലോന്മുഖമാക്കാതെ തടയുന്നു, അമർത്തുന്നു എന്നതും മനസ്സിലാക്കാം. അഭ്യാസബലംകൊണ്ട് ജ്ഞാനിക്ക് ദൃഷ്ടഫലമായ ജീവന്മുക്തിസുഖം സിദ്ധമാകും എന്ന് ഉറപ്പിച്ചു പറയാം. ജ്ഞാനിക്ക് ജ്ഞാനോദയത്തിൽത്തന്നെ അദൃഷ്ടഫലങ്ങൾക്ക് പ്രയോജനം ഇല്ലാതായി സർവ്വോപരിയായ ജ്ഞാനം മോക്ഷഫലം കൊടുത്തു കഴിഞ്ഞുവെങ്കിലും പ്രാരബ്ധവേഗത്തെ ശാന്തമാക്കി ദൃഷ്ടപ്രയോജനകരമായ ജീവന്മുക്തിസുഖം സിദ്ധമാക്കാനും സാധ്യതയുണ്ട്.

ആരാണ് ജീവന്മുക്തിയുടെ അധികാരി? സംന്യാസം രണ്ടു പ്രകാരത്തിൽ അറിയപ്പെടുന്നു. ജ്ഞാനപ്രാപ്തിക്കായി വിവിദിഷാസംന്യാസം ഗുരുവിൽനിന്നും മുമുക്ഷു സ്വീകരിക്കുന്നു, ശ്രവണം, മനനം തുടങ്ങിയ സാധനകൾവഴി ജ്ഞാനം പ്രാപ്തമാകുന്നു. ഇതാകുന്നു വിവിദിഷാസംന്യാസത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. (ആത്മാവിനെ അറിയാനുള്ള ഇച്ഛയെ വിവിദിഷാ എന്നു പറയുന്നു). 'ഞാനും നീയും ഞെരുക്കകലരുവതിന്' എന്നു പറയുന്നതിൽനിന്നും വിവിദിഷയെ മനസ്സിലാക്കാം. ഭാഗവതം മുത

ലായ പുരാണങ്ങളിലും, പ്രശ്നോപനിഷത്തിലും മറ്റും സാധനാഭ്യാസബലംകൊണ്ട് ജ്ഞാനം പ്രാപ്തമാകുന്ന വിവിദിഷാസംന്യാസത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ജ്ഞാനപ്രാപ്തിയാണ് ആ സംന്യാസിമാരുടെ ലക്ഷ്യം. 'ജനമിതുകണ്ടുതെളിഞ്ഞാൽ 'ജനിമൃതി കൈവിട്ടിരിക്കുമന്നിലയിൽ' എന്ന് വിവിദിഷാസംന്യാസത്തെക്കുറിച്ച് ഗുരുപാദങ്ങളും പറയുന്നുണ്ട്.

രണ്ടാമത്തേത് വിദ്വത്സംന്യാസം. ജ്ഞാനപ്രാപ്തിക്കുശേഷം വിദ്വാന്മാർ, അവർ ഗൃഹത്തിലോ വനത്തിലോ ഉള്ളവരാകാം. അവരിലും കർമ്മാധികാരം അസ്തമിച്ചുപോയി. ആ ജ്ഞാനികളും സ്വയം സംന്യസിക്കുന്നുണ്ട്. ആ സംന്യാസത്തെ വിദ്വത് സംന്യാസം എന്നു പറയുന്നു. അവർക്ക് മുഖ്യമായ ജ്ഞാനഫലം ഉണ്ടായി. ദൃഷ്ടാദൃഷ്ടമായ ഫലത്തിനുവേണ്ടി ഇനി ഒന്നും ചെയ്യേണ്ടതില്ല. പരമപുരുഷാർത്ഥമായ ജ്ഞാനോദയം ഉണ്ടായതിനുശേഷം അവർ എന്തിനായി സംന്യസിക്കണം? ജ്ഞാനം ഉദിച്ചു എങ്കിലും വാസനാക്ഷയാതിശയവും മനോനാശാതിശയവും ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ബലവത്തായ പ്രാരബ്ധസംസ്കാരത്താൽ പ്രേരിതമായ ചിത്തത്തിൽ ഉപശമാധിക്യം നിലനിൽക്കുന്നില്ല. അതിനാൽ ജീവന്മുക്തി സുഖാതിശയത്തിനായി അവർ സംന്യസിക്കുന്നു. പ്രാരബ്ധമായ ചിത്തദോഷത്തെ മാറ്റാനായി വീണ്ടും സമാധ്യഭ്യാസം തുടരുന്നു. ഈ വിഷയം മൈത്രേയിബ്രാഹ്മണത്തിൽ യാജ്ഞവൽക്യമഹർഷി വിശദമാക്കുന്നു. മഹർഷി-മൈത്രേയിയോട് – 'ഉദ്യാസൻ വാരേ അഹമസ്മാത് സ്ഥാനാത്' – ഞാൻ ഈ ഗൃഹസ്ഥാശ്രമത്തിൽനിന്നും ഉപരിയായ സംന്യാസാശ്രമം സ്വീകരിക്കുവാനുദ്ദേശിക്കുന്നു. ജ്ഞാനഫലത്തിൽനിന്നും ശ്രേഷ്ഠമായ യാതൊരു ദൃഷ്ടാദൃഷ്ടഫലവും ഉണ്ടാവാനില്ല. എന്നാൽ ആത്മജ്ഞാനിയായ മഹർഷി ഇനി എന്തിനായി സംന്യസിക്കണം? വിദ്വത്സംന്യാസത്തിന്റെ കാരണം ഈ ഉപനിഷത്തിൽത്തന്നെ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. വ്യുത്ഥാനാവസ്ഥയിൽ മഹർഷിയുടെ ചിത്തം പ്രാരബ്ധമായ രാഗദ്വേഷത്തിൽ അമർന്ന് അശാന്തമായി ജീവന്മുക്തി സുഖം ഇല്ലാതായിപ്പോയി എന്നു പറയുന്നുണ്ട്. വ്യവഹാരത്തിൽ

രാഗവും ദ്വേഷവും മഹർഷിയുടെ ചിത്തത്തിൽ സ്ഥലം പിടിച്ചു പോയി എന്നതും മഹർഷി മനസ്സിലാക്കി. അതിനെ മാറ്റി ശമ പ്രധാനമായ ജീവന്മുക്തിസുഖം നോക്കിക്കണ്ടിട്ടുതന്നെ മഹർഷി വിദ്വത്സംന്യാസം സ്വീകരിക്കുന്നു എന്നു മനസ്സിലാക്കാം.

ജനകസഭയിൽ മഹർഷി പറയുന്നു 'ഗോ കാമാ ഏവ വയം'– ഞാൻ പശുധനം ആഗ്രഹിക്കുന്നു. അതേ സഭയിൽ ശാകല്യന്റെ നേർക്ക് 'മൂർധാ തേ വ്യപതിഷ്യതി' – രോഷാവിഷ്ടനായി ശാപാസ്ത്രവും അയക്കുന്നു. ജ്ഞാനമുണ്ടായതിനുശേഷവും ബലവത്തായ പ്രാരബ്ധസംസ്കാരത്തിന്നധീനനായ മഹർഷിക്ക് രാഗദ്വേഷങ്ങൾ നിമിത്തം ഉപശമസുഖം ജീവിതാവസ്ഥയിൽ ഇല്ലാതായി. അശാന്തിയും അസുഖവും മുമ്പിൽ വന്നുപോയി. അതിനെ ശമിപ്പിക്കുവാനായി മഹർഷി വിദ്വത്സംന്യാസം സ്വീകരിക്കുന്നു. ജീവന്മുക്തിസുഖം എന്ന ദൃഷ്ടഫലം ഒന്നുമാത്രമാകുന്നു ഈ സംന്യാസത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. 'വലിയൊരഹന്ത വരാവരം തരേണം' എന്നു ഗുരുപാദങ്ങളും പറയുന്നുണ്ട്. വിദ്വത്സംന്യാസി ജീവന്മുക്തിസുഖത്തിന് അധികാരിയാകുന്നു എന്നത് വ്യക്തമായി -

ജ്ഞാനം ഉദിച്ചതിനുശേഷവും സംശയം എന്ന പ്രാരബ്ധദോഷം ഉണ്ടായതിനാൽ ശുകദേവനും ശ്രീരാമനും സംശയം മാറ്റാനായി ജനകനിൽനിന്നും വസിഷ്ഠമഹർഷിയിൽനിന്നും ഉപദേശം സ്വീകരിച്ച്, സംശയം തീർത്ത്, ജീവന്മുക്തിസുഖം അനുഭവിച്ചു എന്നു വാസിഷ്ഠം പറയുന്നു. ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ മുഖ്യമായ സാധനം ശ്രവണാദികൾതന്നെയെങ്കിലും തത്ത്വജ്ഞാനം, മനോനാശം, വാസനാക്ഷയം ഇവ മൂന്നും ദീർഘകാലം അഭ്യസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കണം എന്നു വാസിഷ്ഠം പറയുന്നുണ്ട്.

ശ്രവണം തുടങ്ങിയ അന്തരംഗസാധനകളുടെ തീവ്രതമാവസ്ഥയിൽ ജ്ഞാനം ഉദിക്കുന്നു. ആ ജ്ഞാനികളിൽ ചിലർക്ക് ബലവത്തായ പ്രാരബ്ധശേഷം അവശേഷിക്കാം. ആ പ്രാരബ്ധം പലർക്കും പലവിധത്തിലാകാം. ചിലർക്ക് രാജ്യഭാരം, മറ്റ് ചിലർക്ക് യുദ്ധഭൂമി മറ്റുചിലർക്ക് ശാസ്ത്രോപദേശം, ചിലർ ഭൂതദയയിൽ മറ്റു ചിലർ സ്നേഹത്തിൽ, സാഹോദര്യത്തിൽ

പരോപകാരത്തിൽ ഇങ്ങനെ ജ്ഞാനികൾ വേർതിരിക്കപ്പെടുന്നുണ്ടാവാം. ആ പ്രാരബ്ധത്തിന്റെ ഉപശമനത്തിനായി സമാധ്യഭ്യാസത്തിൽക്കൂടി മനോനാശവും വാസനാക്ഷയവും സമ്പാദിക്കണം. വാസിഷ്ഠം പുരുഷാർത്ഥത്തിന് പ്രാബല്യം പറയുന്ന ഉത്തമഗ്രന്ഥമാകുന്നു. തത്ത്വജ്ഞാനത്തിന് ശ്രവണം മുതലായ ജ്ഞാന സാധനകളും മനോനാശത്തിന് നിരോധസമാധ്യഭ്യാസവും മുഖ്യമാണെന്ന് മുമ്പേ പറഞ്ഞു. വാസനാക്ഷയത്തിന് മുഖ്യമായ സാധനം വിപരീതവാസനാസമ്പാദനമാകുന്നു എന്ന് യോഗദർശനം 'മൈത്രീകരുണാമുദിതോപേക്ഷാണാം സുഖദുഃഖപുണ്യാപുണ്യവിഷയാണാം ഭാവനാതഃ ചിത്തപ്രസാദനം' എന്ന സൂത്രത്തിൽ പറയുന്നു. സത്വാസനകളുടെ ആധിക്യത്തിൽ ചിത്തം അതിന്റെ ദുർവാസനകളിൽനിന്ന് മുക്തമാകുന്നുണ്ട്. സമാധിയാകുന്നു യോഗദർശനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമെങ്കിലും അത് ചിത്തസ്ഥൈര്യം ഉണ്ടാക്കുന്ന പ്രാണായാമം മുതാലയ സാധനകളെയും ദുർവ്വാസനകളെ നശിപ്പിക്കുന്നതും ചിത്തനൈർമല്യം ഉണ്ടാക്കുന്നതുമായ സാധനകളെയും വിഭാഗീകരിച്ചുപദേശിക്കുന്നുണ്ട്. മനോനാശാഭ്യാസം ചിത്തസ്ഥൈര്യത്തെയും വാസനാക്ഷയാഭ്യാസം ചിത്തനൈർമല്യത്തെയും സിദ്ധം ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനിയുടെ സമാധ്യഭ്യാസാതിശയം വർദ്ധിച്ചുവരുന്നു. ഈ സമാധ്യഭ്യാസംവഴി ജ്ഞാനി ജീവന്മുക്തിസുഖം നേടുന്നു. ഉപരിയായ ജ്ഞാനഭൂമികകളെ സ്വാധീനീകരിക്കുന്നു. ജ്ഞാനാഭ്യാസത്തിൽ ഉറച്ചുയരുന്ന ജ്ഞാനഭൂമികകളിൽ ദ്വൈതമിഥ്യാത്വാതിശയത്തെ മുൻനിർത്തി ഭൂമികാഭേദം പറയാം. അതിൽ ആദ്യത്തേത് സത്വാപത്തിയാകുന്നു. യോഗദർശനവും സമാധിസ്ഥന്റെ ഭൂമികാഭേദത്തെ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്.

ജ്ഞാനികളായ സംന്യാസിമാരെ കൃതോപാസ്തി, അകൃതോപാസ്തി എന്നിങ്ങനെ രണ്ടായി വിഭാഗീകരിക്കുന്നു. ഇതിൽ യോഗികളും ഉൾപ്പെടും. ഭക്തന്മാർ കൃതോപാസ്തികളാകുന്നു. ശിവൻ, വിഷ്ണു മുതലായ ദേവതകളുടെ ഉപാസന ചെയ്ത് ചിത്തസ്ഥൈര്യവും ഈശ്വരാനുഗ്രഹവും നേടി ജ്ഞാനം സമ്പാ

ദിച്ച ജ്ഞാനികളെ കൃതോപാസ്തികൾ എന്നു പറയാം. അങ്ങനെയുള്ള ജ്ഞാനികൾക്ക് മനോനാശവും വാസനാക്ഷയവും സുലഭമായതിനാൽ ജീവന്മുക്തിസുഖം അയത്നലഭ്യവും അപ്രതിഹതവുമായിരിക്കും. അങ്ങിനെയുള്ള ജീവന്മുക്തന്മാരെ ദുർല്ലഭം കാണുന്നുണ്ട്. ഈശ്വരോപാസനാബലം ഇല്ലാതെ ശ്രവണം മുതലായ ജ്ഞാനസാധനകൾവഴി ജ്ഞാനം ഉണ്ടായവരെ അകൃതോപാസ്തികൾ എന്നു പറയുന്നു.

അവരുടെ പ്രാരബ്ധം ദുരിതരൂപമാകുന്നു. എങ്കിലവർ ജീവന്മുക്തിസുഖത്തിനായി മനോനാശത്തിന്റെയും വാസനാക്ഷയത്തിന്റെയും അഭ്യാസം ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കണം. വാസിഷ്ഠത്തിൽ മനോനാശവും വാസനാക്ഷയവും ഉണ്ടായാൽ തത്ത്വജ്ഞാനം ഉണ്ടാവും, തത്ത്വജ്ഞാനം ഉണ്ടായാൽ വാസനാക്ഷയവും മനോനാശവും ഉണ്ടാകും എന്നു പറയുന്നതിൽനിന്നും പരസ്പരാശ്രയത്വം ഉണ്ട് എന്നു തെറ്റിദ്ധരിക്കരുത്. പരസ്പരാശ്രയത്വം ഉണ്ടായാൽ കാര്യസിദ്ധി ഉണ്ടാവില്ല. ഇവിടെ തത്ത്വജ്ഞാനത്തിനു വിരോധങ്ങളായ വാസനകളെയും ചിത്തത്തിന്റെ അനൈകാഗ്ര്യതയെയും തത്ത്വജ്ഞാനം നശിപ്പിക്കുന്നു. പ്രാരബ്ധശേഷത്തിന്റെ ഫലത്തെയും രാഗദ്വേഷത്തിന്റെ വേഗത്തെയും തത്ത്വജ്ഞാനം നശിപ്പിക്കുന്നില്ല. അതിന്റെ കാരണം മുമ്പേ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അവിടെയാണ് ജ്ഞാനിയുടെ സമാധ്യഭ്യാസം ഫലം ഉണ്ടാക്കുന്നത്. ഇതാകുന്നു 'സമകാലം ചിരാഭ്യസ്താഃ ഭവന്തി ഫലദാഃ മുനേഃ' എന്നു വാസിഷ്ഠം പറയുന്നത്. വാസനാക്ഷയവും മനോനാശവും ഇല്ലാത്ത ജ്ഞാനികൾ ജീവന്മുക്തിസുഖത്തിനായി അഭ്യാസം തുടരണം 'ഉപശമസുഖമാഹരേത് പവിത്രം' എന്നു വീണ്ടും പറയുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ പരസ്പരാശ്രയത്വം എന്ന ദോഷവുമില്ല.

പുരുഷാർത്ഥത്തിനുതന്നെ പ്രാബല്യം പറയുന്ന വസിഷ്ഠമഹർഷി പ്രാരബ്ധമെന്നു പറഞ്ഞ്, സുഖം കട്ടുതിന്നുന്ന മിഥ്യാചാരികളായ അലസന്മാരുടെ നേർക്ക് പുരുഷാർത്ഥശസ്ത്രം ഉയർത്തിക്കാണിക്കുന്നു. ഭക്തിജ്ഞാനമെന്നു പറഞ്ഞു കരിഞ്ചന്ത നടത്തുന്ന വേഷധാരികൾക്ക് ഇതിൽ കയ്പുരസം തോന്നുന്നു

ണ്ടാവാം. ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നു – 'തമേവ വിദിത്വാതിമൃത്യു മേതി' ജ്ഞാനാനന്ദം അറിഞ്ഞനുഭവിക്കുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെയേ ബന്ധനിവൃത്തിയും മുക്തിയും ഉണ്ടാകുന്നുള്ളൂ. 'ഉക്ത്വാ' എന്നല്ല ഉപനിഷത്ത് പറഞ്ഞത്. വാഗ്വിലാസം ജ്ഞാനനിഷ്ഠയല്ല. അത് അജ്ഞാനമാകുന്നു. ജ്ഞാനാനുഭവത്തിന് അജ്ഞാനം ഒന്നു മാത്രമാകുന്നു പ്രതിബന്ധം. വിദിത്വാ എന്ന പദം അജ്ഞാന മാകുന്ന പ്രതിബന്ധനിവൃത്തിയിൽമാത്രമേ അനുഭവാത്മകമായ ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നുള്ളൂ എന്നു പറയുന്നു. പ്രതിബന്ധകം ഉള്ള തുവരെ പണ്ഡിതനായാലും അജ്ഞാനിതന്നെ. അവിടെ ജീവ ന്മുക്തിക്ക് സ്ഥാനമേയില്ല.

സാമഗ്രി ഇല്ലാതായാലും പ്രതിബന്ധകം ഉണ്ടായാലും രണ്ടു പ്രകാരത്തിലും കാര്യനാശം സംഭവിക്കാം. ദീപത്തിന്റെ എണ്ണയും തിരിയും എരിഞ്ഞു തീർന്നുപോയാൽ ദീപം അണഞ്ഞു – കാര്യ നാശം ഉണ്ടായി. ഇത് ആത്യന്തികമായ കാര്യനാശമാകുന്നു. എണ്ണയും തിരിയും ഉണ്ടായിരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ കാറ്റടിച്ചാലും ദീപം അണയുന്നു. ഇതു സാമഗ്രിയുള്ളപ്പോൾ ഉണ്ടായ കാര്യ നാശമാകുന്നു. ഇതിനെ ആത്യന്തികം എന്നു പറയുന്നില്ല. വീണ്ടും അവിടെ ദീപം ഉണ്ടാകാം.

ജ്ഞാനിയുടെ ലിംഗദേഹം (ബുദ്ധി, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, പ്രാണൻ) തുടങ്ങിയ സകലസംസാരോപകരണങ്ങളും അതതിന്റെ കാര ണങ്ങളിൽ വിലയിക്കുന്നു. സാമഗ്രി തീർന്ന ദീപത്തിന്റേതു പോലെ ഇനി ആ ഉപകരണങ്ങൾ മടങ്ങിവരാതായി. ഇതിനെ 'പ്രതിനിവർത്തഗുണപ്രവാഹം' എന്നു ഭാഗവതം പറയുന്നു. സത്വം, രജസ്സ് തുടങ്ങിയ ഗുണങ്ങളും അതിന്റെ കാര്യങ്ങളും മുക്തനിൽനിന്നു തിരിച്ചു മടങ്ങി പ്രകൃതിയിൽ വിലയിക്കുന്നു. ജ്ഞാനി തനിയെയായി, മുക്തനായി. ഈ പ്രക്രിയ യോഗദർശ നവും സ്വീകരിക്കുന്നു. അധികാരം നശിച്ചുപോയ സത്വാദിഗു ണങ്ങൾ ജീവാത്മാവിനെ വിട്ടുപിരിഞ്ഞു പ്രകൃതിയിൽ വിലയി ക്കുന്നു. ജ്ഞാനിയുടെ ഈ മുക്താവസ്ഥയെ ആത്യന്തിക പ്രള യമെന്നു മൈത്രേയീബ്രാഹ്മണത്തിൽ ഭാഷ്യകാരർ വിശദമാക്കു ന്നു. മുക്തിസ്വരൂപത്തിൽ സദേഹമെന്നും വിദേഹമെന്നുമുള്ള

ഭേദം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ടും ജ്ഞാനം ദൃഷ്ടഫലമായതുകൊണ്ടും ജനകനെപ്പോലെ ദൃഢമായ അനുഭവമുള്ളവർക്ക് ജീവന്മുക്തിയിലും വിദേഹമുക്തി അനുഭവപ്പെടാം എന്ന് 'അഭയം വൈ ജനക പ്രാപ്തോസി' എന്ന മന്ത്രത്തിന്റെ ഭാഷ്യത്തിൽ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. മഹാഭാരതത്തിൽ ശാന്തിമോക്ഷപർവ്വത്തിലും ഗീത, യോഗവാസിഷ്ഠം മുതലായ ഗ്രന്ഥങ്ങളിലും ജീവന്മുക്തിയെപ്പറ്റി കൂടുതൽ വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ഒരേ ജ്ഞാനിക്ക് രണ്ടു സമയത്തിലുണ്ടാകുന്ന അനുഭവം കൊണ്ടുള്ള ഭേദമാണ് സ്ഥിതപ്രജ്ഞൻ (സമാധിസ്ഥിതൻ) എന്നും വ്യുത്ഥിതൻ എന്നും പറയുന്ന രണ്ടവസ്ഥയ്ക്കും കാരണം സ്ഥിതപ്രജ്ഞൻ - 'സ്ഥിതാ പ്രജ്ഞാ യസ്യ ബ്രഹ്മണി' - ബ്രഹ്മാത്മാനുഭവത്തിൽ മുങ്ങി മുഴുകിയ ബുദ്ധിയോടുകൂടിയ ജ്ഞാനി വൃത്തിസ്ഥമായ അറിവിൽ ഉണർന്നിരിക്കുന്ന ജ്ഞാനി എന്നർത്ഥമായി രണ്ടാമത്തെത് - സ്ഥിതധീഃ (വ്യുത്ഥിതചിത്തൻ) 'സ്ഥിതാ ധീഃ യസ്യ ബ്രഹ്മണി'- ആദ്യം അനുഭവിച്ച ആത്മാനുഭവത്തിന്റെ സ്മൃതിയിൽ സ്ഥിരമായിരിക്കുന്ന ബുദ്ധിയുള്ളവൻ വ്യുത്ഥിതചിത്തനായ ജ്ഞാനി എന്നർത്ഥമായി. സമാധിയിൽനിന്നും വിരമിച്ചവെങ്കിലും സമാധിയിലുണ്ടായതായ അനുഭവത്തിന്റെ സ്മരണ നിലനിൽക്കുന്നു. ഒരു വിശിഷ്ടവസ്തുവിന്റെ ദർശനം നമുക്കുണ്ടായതിനുശേഷം മറ്റു വ്യവഹാരങ്ങൾ ചെയ്യുമ്പോൾ ആദ്യത്തെ സ്മൃതി അനായാസമായി നിലനിൽക്കുന്നതുകാണാം. വിഷയപ്രേമികളിൽ ഈ വസ്തുത തെളിഞ്ഞു കാണുന്നുണ്ട്. സ്വാനുഭവത്തിൽനിന്നുകൊണ്ട് വ്യവഹാരം ചെയ്യുന്ന ജ്ഞാനിയെ പ്രാരബ്ധവശനായ ജീവന്മുക്തൻ- വ്യുത്ഥിത ചിത്തൻ എന്നു പറയുന്നു.

ജ്ഞാനികളിൽ ചിലരിൽ ഈ സ്മൃതിസ്ഥൈര്യത്തിന്റെ കുറവും കൂടുതലും കാണുന്നുണ്ട്.ചിലപ്പോൾ വ്യവഹാരത്തിൽ നമുക്കും ,നാം മുമ്പനുഭവിച്ചതിന്റെ സ്മൃതിയിൽ മന്ദത വരുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും അനുഭവിച്ചിരുന്നില്ല എന്നു പറയുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. അനുഭവദാർഢ്യക്കുറവ് സ്മൃതിയിലും ഇറങ്ങിവരാം അതു

പോലെ വ്യുത്ഥാനത്തിൽവന്ന ജ്ഞാനിക്കും അതുണ്ടാവാം. ബലവത്തായ പ്രാരബ്ധസംസ്കാരം സ്വാനുഭവത്തെ ന്യൂനാധികഭാവത്തിൽ അമർത്തുന്നു. അവിടെ രാഗമോ ദ്വേഷമോ പുറത്തു കാണുന്നു. ജീവന്മുക്തിസുഖം ഇല്ലാതാകുന്നു. എന്നതിൽ അഭിപ്രായവ്യത്യാസത്തിനു സ്ഥാനമില്ല. അദൃഢമായ സ്മൃതിയും പ്രാരബ്ധഫലമാകയാൽ അതിനെ അമർത്തി സ്മൃതിയെ സുസ്ഥിരമാക്കി ജീവന്മുക്തിസുഖം ഉണ്ടാക്കാനായി ജ്ഞാനി - 'യുക്ത ആസീത' - സമാധ്യഭ്യാസം തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കണം എന്നു ഗീത ഉപദേശിക്കുന്നു. അതിൽക്കൂടി മനോനാശവും വാസനാക്ഷയവും ജീവന്മുക്തിസുഖം എന്ന ദൃഷ്ടഫലവും ഉണ്ടാകുന്നു.

ജീവന്മുക്തനായ ജ്ഞാനിക്കുമാത്രമേ ഈലോകത്തിൽ അലിപ്തനായിരുന്നുകൊണ്ട് ലോകസംഗ്രഹം (വ്യവഹാരം)ചെയ്യാനുള്ള കഴിവുണ്ടാകുന്നുള്ളൂ. ഇത് ജ്ഞാനമാഹാത്മ്യമാകുന്നു. സാധാരണജനങ്ങൾ വിദ്യാസമ്പന്നരും കുശലബുദ്ധികളുമാവാമെങ്കിലും അവർക്ക് ആ കഴിവുണ്ടാകുന്നില്ല. അപ്രയത്നലബ്ധമായ ചിത്തപ്രസാദവും അന്തഃശീതളതയും ഉള്ള ജ്ഞാനിയുടെ കർമ്മകൗശലം ഒന്നു വേറെത്തന്നെ എന്നത് ഈശാവാസ്യോപനിഷത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. 'തേന ത്യക്തേന ഭുഞ്ജീഥാഃ മാ ഗൃധഃ' - രാഗദ്വേഷമില്ലാത്ത സർവ്വാത്മഭാവാനുഭവത്തിൽ ജ്ഞാനിക്ക് എങ്ങിനെ സ്വാർത്ഥകാമന ഉണ്ടാകും? കർതൃത്വാഭിമാനം നശിച്ചുപോയി. സ്വഫലേച്ഛ സ്വതേ അഴിഞ്ഞുപോയി. ആ കർമ്മമണ്ഡലത്തിൽക്കൂടി ജ്ഞാനി ദീനരും ദുഃഖികളുമായ പ്രാണികളെ അമൃതസ്യന്ദിയായ വാണികളിൽക്കൂടെ ആശ്വസിപ്പിക്കുന്നു. 'നരരൂപമെടുത്തു ഭൂമിയിൽ പെരുമാറീടിന കാമധേനു'ക്കളായ ജ്ഞാനികളുടെ മാഹാത്മ്യം വേറെത്തന്നെ. അന്യോന്യവൈരികളും അവിടെ നിർവൈരികളാകുന്നു. ജ്ഞാനിയുടെ സാന്നിദ്ധ്യംകൊണ്ടുമാത്രം ക്രൂരരായ ഹിംസകന്മാർ, കാമികൾ, ക്രോധികൾ, ദുരാചാരികൾ മുതലായവർക്ക് സ്വഭാവപരിവർത്തനം ഉണ്ടാകുന്നു. സാന്നിദ്ധ്യത്തെ 'മഹായോഗിൻ' എന്നു ശുകദേവനെപ്പറ്റി പരീക്ഷിത്തു പറഞ്ഞതുപോലെ

ജ്ഞാനിയുടെ സാന്നിദ്ധ്യം ഈ ലോകത്തെ സ്വർഗ്ഗസോപാന മാക്കി മാറ്റുന്നു. ഗംഗാപ്രവാഹത്തിലെന്നപോലെ ആർക്കും പവി ത്രത നൽകുന്ന ജ്ഞാനിയുടെ സാന്നിദ്ധ്യം, ആനന്ദക്കടലിന്റെ വേലിയേറ്റമുണ്ടാക്കി ആരെയും ഭേദമില്ലാതെ കുളുർപ്പിക്കും, മനഃ ശ്ശാന്തിനൽകും. ഇങ്ങനെയുള്ള ജ്ഞാനികൾ ഇവിടെയുണ്ടാ കണം എന്നു വേദം പറയുന്നുണ്ട്. 'യത്രേഡ്യന്തേ കഥാഃ മൃഷ്ടാഃ നിർവൈരം യത്ര ഭൂതേഷു നോദ്വേഗോ യത്ര കശ്ചന യത്ര നാരായണോ ദേവഃ' ജ്ഞാനികളുടെ മുമ്പിൽ ഭഗവത്കഥാ മൃതപ്രവാഹവും നിർവൈരഭാവവും ചിത്തപ്രശാന്തിയും മറ്റും സ്വതേ പ്രകടമായൊഴുകിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അശാന്തരായ ജീവി കൾക്ക് അവിടെ അഭയം ലഭിക്കുന്നു. 'നിരപേക്ഷം മുനിം ശാന്തം നിർവൈരം സമദർശിനം' യാതൊരപേക്ഷയുമില്ലാതെ ശുദ്ധോ ദകത്തിന്റെ ഉറവുപോലെ എല്ലാവരെയും ഒരുപോലെ കണ്ട് രാഗ ദ്വേഷമോ ഭേദഭാവമോ ഇല്ലാതെ പ്രശാന്തനായി വിചരണം ചെയ്യുന്ന മുനിയെ ആത്മാനുഭവനിഷ്ഠയിൽ ഇരിക്കുന്ന ജ്ഞാനിയെ, ഭഗവാൻ സ്വയം അനുഗമിക്കുന്നു. ആ പുണ്യാ ത്മാവിന്റെ പാദരേണുക്കൾ നമ്മെ പരിശുദ്ധരാക്കുന്നുവെന്ന് ഭാഗ വതം പറയുന്നു.

ജീവന്മുക്തിക്കു കാരണം തത്ത്വജ്ഞാനം, മനോനാശം, വാസ നാക്ഷയം ഇവയാകുന്നു എന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ. മുഖ്യമായി തത്ത്വജ്ഞാനം ഒന്നുകൊണ്ടുതന്നെ കൃതകൃത്യതയും മോക്ഷ സുഖവും ഉണ്ടായതുകൊണ്ട് വാസനാക്ഷയവും മനോനാശവും എന്തിനായിട്ട് എന്നാശങ്കിക്കരുത്. വാസനാക്ഷയത്തിന്റെയും മനോനാശത്തിന്റെയും പരിപക്വമായ ഫലമാകുന്നു ജീവന്മു ക്തിസുഖം. ബന്ധം തീവ്രം, മൃദു എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു പ്രകാര ത്തിലുണ്ട്. തീവ്രമായ രാഗദ്വേഷത്തെയും മറ്റും മനോനാശാഭ്യാ സംകൊണ്ടും വാസനാക്ഷയാഭ്യാസംകൊണ്ടും മൃദു (മന്ദ) വാക്കി മാറ്റാം. തത്ത്വജ്ഞാനോദയത്തിൽ അമർന്നുപോയ ജ്ഞാനി യുടെ രാഗദ്വേഷാത്മകമായ പ്രാരബ്ധത്തെ മനോനിരോധാഭ്യാ സംകൊണ്ടും വാസനാക്ഷയാഭ്യാസംകൊണ്ടും മന്ദീഭവിപ്പിച്ചാൽ ജ്ഞാനിക്കു ജീവന്മുക്തിസുഖം നിർബാധമായിത്തീരും.

ഇങ്ങനെ ജീവന്മുക്തി സുഖം അനുഭവിച്ചുകൊണ്ട് പ്രാരബ്ധ ക്ഷയത്തിൽ ജ്ഞാനി വിദേഹകൈവല്യം പ്രാപിക്കുന്നു. വരാനിരിക്കുന്ന ശരീരബന്ധത്തെ ജ്ഞാനം ആദ്യമായി നശിപ്പിച്ചു . നിലവിലിരിക്കുന്ന ദേഹബന്ധത്തെ ജ്ഞാനം നശിപ്പിക്കുന്നില്ല എന്നതു മുമ്പേ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ജ്ഞാനോദയത്തിനുമുമ്പേ തന്നെ ഈ ശരീരവും അതിന്റെ ഫലവും ഉണ്ടായിപ്പോയി. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാകുന്നു ജീവന്മുക്തിയും പ്രാരബ്ധവും ഉണ്ടാവുന്നത്. ആ പ്രാരബ്ധം ഫലം കൊടുത്തുകൊണ്ടു നശിക്കുന്നു. ജ്ഞാനോദയത്തിനുശേഷം ഉണ്ടായ കർമ്മങ്ങളിൽ കർതൃത്വാഭിമാനവും ഫലാസക്തിയും ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ബന്ധകാരണങ്ങളാകാതെ വിശ്ലഷ്ടമായിപ്പോകുന്നു. ഇങ്ങനെ ജ്ഞാനി വിമുക്തനായി. ജ്ഞാനം പ്രാരബ്ധം ഇല്ലാതാക്കുന്നില്ല. ജ്ഞാനിക്ക് ദ്വൈതപ്രപഞ്ചം മിഥ്യയായതുപോലെ പ്രാരബ്ധവും മിഥ്യയാകുന്നു. ജ്ഞാനത്തിനു പ്രയോജനമുണ്ടായി. ജ്ഞാനിയുടെ ആരബ്ധവും അനാരാബ്ധവുമായ സാമഗ്രിയുടെ നാശത്തിൽ എണ്ണയും തിരിയും എരിഞ്ഞുതീർന്ന ദീപംപോലെ ജ്ഞാനി, വിദേഹമുക്തിയടയുന്നു. 'ന സ പുനരാവർത്തതേ' - പുനരാവൃത്തി ഇല്ലാതായി. അജ്ഞാനിക്ക് പ്രതിബന്ധത്തോടുകൂടിയ സാമഗ്രിനാശമുണ്ടാകുന്നതുകൊണ്ട് സുഷുപ്തിയിലും മരണത്തിലും പ്രളയത്തിലും വീണ്ടും അജ്ഞാനി ജനിക്കുന്നു, മരിക്കുന്നു-ഇങ്ങനെ സംസാരം പുനരാവർത്തിക്കുന്നു.

വാസനാ മലിനാ, ശുദ്ധ എന്ന് രണ്ട്. അതിൽ മലിനത്തെ ദേഹവാസനാ, ലോകവാസനാ, ശാസ്ത്രവാസനാ-എന്നു മൂന്നായി തിരിക്കാം. ശാസ്ത്രവാസന - പാഠവ്യസനം,ബഹുശാസ്ത്രവ്യസനം, അനുഷ്ഠാനവ്യസനം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നായി മാറുന്നു. ശാസ്ത്രം ജ്ഞാനത്തിന് ഹേതുവാകുന്നുവെങ്കിലും അഹങ്കാരാവൃതമായ ശാസ്ത്രാഭ്യാസവും മലിനവാസനയിൽപ്പെടുന്നു. ഗുണാധാനം ദോഷാപനയനം, ഔഷധവും സ്നാനവും മറ്റും കൊണ്ട് ദേഹത്തിൽ ഗുണം ഉണ്ടാക്കുക, മാറ്റുക എന്നിവ ദേഹവാസനകൾതന്നെ. ജ്ഞാനാഭ്യാസത്തിനു പ്രതിബന്ധകമാകയാൽ ഈ വാസനകൾ എല്ലാം ത്യാജ്യങ്ങളാകുന്നു. ഗുരുപാദ

ങ്ങൾ ദർശനമാലയിൽ വാസനകളെ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. അവിടെനിന്നും കൂടുതൽ മനസ്സിലാക്കാം ജ്ഞാനോല്പത്തിക്കുശേഷം യാജ്ഞവല്ക്യമഹർഷിയിൽ വാസനകൾ നിലനിന്നതായി പറയുന്നുണ്ട് അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് മഹർഷി ജീവന്മുക്തിക്കും വാസനാക്ഷയത്തിനുമായി വിദ്വത്സംന്യാസം സ്വീകരിച്ചത് എന്നുമനസ്സിലാക്കാം. 'യസ്യ നിർവാസനോ ബോധഃ സ ജീവന്മുക്തഃ ഉച്യതേ' വാസനാക്ഷയമുണ്ടായാൽ ജീവന്മുക്തിസുഖം ഉണ്ടാകും എന്ന് വാസിഷ്ഠം പറയുന്നുണ്ട്. ഏതൊരു ജ്ഞാനിയിൽ വാസനകളും പരിസരസംയോഗവും അണുമാത്രംപോലും വികാരം ഉണ്ടാക്കുന്നില്ലയോ, ആ മഹാപുരുഷനെ ജീവൻമുക്തൻ എന്നറിയണം. വഴിയിൽക്കൂടി പോകുന്നയാൾക്ക് അയത്നസിദ്ധമായ രാഗദ്വേഷങ്ങൾ ഇല്ലാത്തതായ ദൃഷ്ടി പരിസരത്തിൽപ്പെടുന്നതുപോലെ സമയാനുഗതമായ വ്യവഹാരത്തിൽ ഏതൊരു ജ്ഞാനിക്ക് അയത്നസിദ്ധമായ വീതരാഗത - രാഗദ്വേഷത്തിന്റെ ഇല്ലായ്മ - നിലനിൽക്കുന്നുവോ ആ പുണ്യാത്മാവ് ജീവന്മുക്തനാകുന്നു എന്ന് വാസിഷ്ഠത്തിൽ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. വാസനാക്ഷയം ഉണ്ടായ ജ്ഞാനിയുടെ മനസ്സിനെ സത്വം എന്നു പറയുന്നു. അതിൽ ഭാവിജന്മത്തിന്റെ ബീജമായ വാസനകൾ ഇല്ലാതായി ജീവന്മുക്തി സുഖം നിലനിൽക്കുന്നു. ഈ സത്വാവസ്ഥയെ ജീവന്മുക്തിയുടെ ആദ്യത്തെ ഭൂമിക എന്നു പറയുന്നു. അതിനുമുമ്പുള്ള മൂന്നു ഭൂമികകളെ സാധനകൾ എന്നും പറയുന്നു. ശുഭേച്ഛാവിചാരണാ, തനുമാനസീ എന്നിങ്ങനെ അതിനെ തരംതിരിക്കുന്നു. ചിത്തത്തിന്റെ രാഗദ്വേഷങ്ങളെ മാറ്റി ധ്യാനം വഴി ആത്മാനുഭൂതിയിൽ എത്തുന്നതിനു ഈ സാധനകൾ ഉപയുക്തമാകുന്നു. ധ്യാനാവസ്ഥയെ തനുമാനസീ എന്നു പറയാം. തനുമാനസിയിൽ നിന്നും സത്വാപത്തി എന്ന നാലാമത്തെ ഭൂമികയിൽ പ്രവേശിക്കുന്ന ജ്ഞാനിക്ക് ഈ ലോകം സ്വപ്നാഭമായി നിഴലിക്കുന്നു. കെട്ട് അഴിഞ്ഞുപോയ ഭാണ്ഡം അങ്ങിനെ കാണപ്പെടാം എങ്കിലും അതിന്റെ ബന്ധം മാറിപ്പോയി.ശരീരത്തിൽനിന്നും വേർപെട്ടുപോയ പാമ്പിന്റെ തോല് മുമ്പ് പാമ്പായിരുന്നു. ഇപ്പോൾ പാമ്പിനെപ്പോലെ കാറ്റിൽ

ഇളകുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും അത് നിർവ്വീര്യമായ അവസ്ഥയിലിരിക്കുകയാണ്. ആത്മാഭിമാനം നശിച്ചുപോയി. അതുപോലെ ജീവന്മുക്തൻമാരും അഭിമാനം അസ്തമിച്ച അവസ്ഥയിൽ ശരീരമില്ലാത്തതുപോലെ അശരീരികളായി, ജീവന്മുക്തന്മാരായിരിക്കുന്നു. മനുഷ്യരിൽ അന്തർലീനമായിരിക്കുന്ന ഈ അലിപ്താവസ്ഥയെയാണ് ഉപനിഷത്ത് പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ ജീവന്മുക്താവസ്ഥ നേടിയവരിൽ ശരീരകൃതമായ സ്ത്രീപുരുഷഭേദഭാവം നിലനിൽക്കുന്നില്ല. ആ ഭേദഭാവത്തെ അവരതിക്രമിച്ചുപോയി എന്നു യജുർവ്വേദം പറയുന്നു. 'സ്ത്രിയഃ സതീ' പരമസത്യത്തെ അറിഞ്ഞ സ്ത്രീകൾ സ്ത്രീകളല്ല. അവർ ആ പരമസത്യസ്വരൂപമാകുന്നു. അപ്സരസ്സുകളുടെ മധ്യത്തിൽക്കൂടി കടന്നുപോയ ശുകദേവനിൽ സ്ത്രീ-പുരുഷഭാവം ഇല്ലെന്നറിഞ്ഞ അവർ ശരീരത്തെ മറച്ചില്ല എന്നു ഭാഗവതം പറയുന്നു. ഭേദഭാവം മാറിപ്പോയ മഹാത്മാക്കളുടെ മുമ്പിൽ നിസർഗവൈരികളായ പാമ്പും പുലിയും മറ്റും നിർവൈരഭാവത്തിൽ കഴിയുന്നതും കാണാറുണ്ട്. ജ്ഞാനികളുടെ സാന്നിദ്ധ്യം വൈരഭാവത്തെ മാറ്റുന്നു എങ്കിൽ അവരുടെ ഹൃദയാന്തർവേദി എങ്ങിനെയുള്ളതാകാം എന്ന് നമുക്ക് ഊഹിക്കാം. 'യത്ര ത്വസ്യ സർവ്വം ആത്മൈവാഭൂത്' - രാഗദ്വേഷങ്ങൾക്കു സ്ഥാനമില്ലാത്ത അഭേദദർശനത്തിന്റെ ഉറവു നിറഞ്ഞ ജ്ഞാനികളുടെ വിശുദ്ധമായ ഹൃദയം പോലെ പ്രാണിമാത്രത്തിന് സുഖദമായ ഒരവസ്ഥ നമ്മുടെ ഉള്ളിലും പുറത്തും എപ്പോഴുമുണ്ട് എന്നുതന്നെ മഹർഷിമാരും ഉപനിഷത്തും - 'ശാന്തം ശിവമദ്വൈതം, സ ആത്മാ തത്ത്വമസി' പറയുന്നു. ജീവന്മുക്തന്റെ നാലാംഭൂമികയിലുള്ള സുധാമയമായ വ്യവഹാരം, അത് ശാസ്ത്രീയമോ ലൗകികമോ ആകാം. അങ്ങിനെയുള്ള ഉപദേശത്തിലും പ്രവൃത്തിയിലും ഒന്നും രാഗമോ ദ്വേഷമോ ഇല്ല. ജാതിഭേദമോ മതദ്വേഷമോ അവിടെ നിലനിൽക്കുന്നില്ല. ഇതുതന്നെയാണ് ജീവന്മുക്തിയുടെ ബാഹ്യമായ പ്രയോജനം. ജനങ്ങൾക്കും ശിഷ്യന്മാർക്കും അവരിൽനിന്നും സമുചിതമായ ഉപദേശം ലഭിക്കുന്നു. അവർ ആത്മവിദ്യയെ സംരക്ഷിച്ചു കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നു. ശുദ്ധചിത്തന്മാരായ ഭക്തന്മാർക്ക് അവരെ

ശുശ്രൂഷിക്കാനും ആത്മശുദ്ധിനേടാനും അവസരം ലഭിക്കുന്നു. ദുഷ്ടന്മാർക്ക് സന്മാർഗ്ഗത്തിലേക്ക് പോകാനുള്ള പ്രചോദനം ലഭിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ അനേകപ്രകാരത്തിൽ ഗംഗാജലം പോലെ ജ്ഞാനികളുടെ ജീവന്മുക്തി സംസാരതാപത്തെ ശമിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ ലോകത്തിന് അത്യന്തം ഉപയുക്തമായ ഒരു ജീവിതാദ്ധ്യായം ജീവന്മുക്തന്മാരിലൂടെ നമുക്ക് പഠിക്കാനും അറിയാനുമുള്ള സമയം ലഭിക്കുന്നു. ഗീത, ഭാഗവതം, ഉപനിഷത്ത് മുതലായ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽനിന്ന് ഈ വിഷയം കൂടുതൽ മനസ്സിലാക്കാം. നാലാമത്തെ ഭൂമികയായ സത്വാപത്തിയിൽ സമാധ്യഭ്യാസാധിക്യം നേടിയ ജീവന്മുക്തൻ അടുത്ത അഞ്ചാമത്തെ ജ്ഞാനഭൂമികയായ അസംസക്തിയെയും അതിൽ അഭ്യാസാതിശയം നേടിയാൽ പദാർത്ഥഭാവനീ എന്ന ആറാമത്തെ ഭൂമികയെയും അവിടെയും അഭ്യാസാതിശയം നേടിയാൽ തുര്യഗാ എന്ന ഏഴാമത്തെ ഭൂമികയെയും കരസ്ഥമാക്കുന്നു. ഇവിടെ വ്യവഹാരങ്ങൾ ക്രമേണ കുറഞ്ഞു കുറഞ്ഞ്വൃത്തികൾ തനിയെ ക്ഷയിച്ച് യാതൊരു സഹവാസവുമില്ലാതെ, ഒന്നിനോടൊന്നു ചേർച്ചയില്ലാതെ, വേറൊരാൾ പറഞ്ഞാൽ അപ്പോഴറിഞ്ഞപോലെ അവസാനം സംസാരഭാനമില്ലാതെ സ്വതേ ജ്ഞാനസ്വരൂപമായ ജീവിതാവസ്ഥയിൽ ജീവന്മുക്തൻ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നു. ഈ അവസ്ഥകൾക്ക് വൃത്തിഭേദമനുസരിച്ച് ഭേദം പറയാമെങ്കിലും സ്വരൂപജ്ഞാനത്തിലും ജ്ഞാനിയിലും ഫലഭേദം പറയാൻ സാധ്യമല്ല. ഈ അഭേദമായ അദ്വൈതാവസ്ഥ എല്ലാ ജ്ഞാനികൾക്കും തുല്യമാകുന്നു എന്ന് ഉപനിഷത്ത് നിശ്ചയിച്ചു പറയുന്നുണ്ട്. ദർശനമാലയിൽനിന്നും ഈ വിഷയം കൂടുതൽ മനസ്സിലാക്കാം. ഇത്രയും വിശദീകരിച്ചതിൽനിന്ന് ഈ ലോകം വിവേകവിദ്ധ്വസ്തമായ 'പിറകും വിലസുന്നു മുൻപോൽ' എന്നതു മനസ്സിലാക്കാം.

### പദ്യം 11

ജീവന്മുക്തന്റെ ബാധിതാനുവൃത്തിയിൽ പ്രതീതമാകുന്നതും അതേസമയം അജ്ഞാനിയുടെ അനുഭവത്തിനു വിഷയമാകു

ന്നതുമായ ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ വിരുദ്ധസ്വഭാവത്തെ അടുത്ത പദ്യത്തിൽ ചിത്രീകരിക്കുന്നു.

**ജ്ഞാനിക്കു സത്തുലകു ചിത്തു സുഖസ്വരൂപ-**
**മാനന്ദമല്ലനൃതമജ്ഞനിതപ്രകാശം**
**കാണുന്നവന്നു സുഖമസ്തിതയാർന്നഭാനു-**
**മാനർക്കനന്ധനിരുളാർന്നൊരു ശൂന്യവസ്തു** 11

സ്വാനുഭവമുണ്ടായ ജ്ഞാനിക്ക് ജീവന്മുക്താവസ്ഥയിൽ ഈ ഉലക് - പ്രപഞ്ചം - സത്തും ചിത്തും സുഖസ്വരൂപവും (ആനന്ദവും) ആയിരിക്കുന്നു. ബാധിതാനുവൃത്തിയിൽ പ്രപഞ്ചം ഭാസിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും സ്വാനുഭവത്തിന്റെ ഉറച്ചസ്മൃതിയിൽ സച്ചിദാനന്ദം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ജ്ഞാനി സച്ചിദാനന്ദമായി ഈ പ്രപഞ്ചത്തെ കാണുന്നു. മനസ്സിലുറച്ച സംസ്കാരം പുറത്തു രൂപംകൊള്ളുന്നു. അതേസമയം അജ്ഞന്-അജ്ഞാനിക്ക് അതേ പ്രപഞ്ചം ആനന്ദമല്ല - സുഖരൂപമല്ല. ദുഃഖരൂപവും, അനൃതവും അസത്യവും അപ്രകാശവും - അചേതനവുമായി അനുഭവപ്പെടുന്നു. ആനന്ദം ഇല്ല എന്നു പറയുന്നില്ല; ഉണ്ട്, അത് വിശേഷമായി അനുഭവപ്പെടുന്നില്ല. ദൃഷ്ടാന്തം പറയുന്നു. കാണുന്നവന്, നിർദ്ദോഷമായ കണ്ണിന്റെ വൃത്തിയിൽക്കൂടി ഭാനുമാനെ - പ്രകാശിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സൂര്യനെ - കാണുന്ന വ്യക്തിക്ക് സൂര്യൻ പ്രകാശഘനമായി അനുഭവപ്പെടുന്നു. - അന്ധകാരം മാറുന്നു, വസ്തുസിദ്ധിയും സുഖവും ഉണ്ടാകുന്നു. അതേ സൂര്യനിൽ അന്ധന് നേരെ വിപരീതമായ അനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നു. കണ്ണിന്റെ അന്ധത്വദോഷംകൊണ്ട് വൃത്തിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകാതെ ദർശനമില്ലാതായതിനാൽ ഉള്ളതായ സൂര്യനെ അതേരീതിയിൽ കണ്ടനുഭവിക്കാൻ സാധിക്കാതെ, അതിനെ വേറൊരു രൂപത്തിൽ ഇരുളാർന്ന ശൂന്യവസ്തു എന്ന് നിശ്ചയിച്ചറിയുന്നു. സൂര്യന്റെ സ്വരൂപാനുഭവത്തിനും അതിന്റെ അഭാവത്തിനും കാരണം സൂര്യനല്ല. നേത്രേന്ദ്രിയത്തിന്റെ വൃത്തിയും അതിന്റെ അഭാവവുമാകുന്നു. അതുപോലെ ജ്ഞാനിക്കും അജ്ഞാനിക്കും ഫലഭേദമുണ്ടാകാം. വ്യവഹാരം എപ്പോഴും ഭേദദർശനത്തോടുകൂടിയതാ

കുന്നു. ജ്ഞാനിയിലും അജ്ഞാനിയിലും വ്യവഹാരം കാണുന്നുണ്ട്. ജീവന്മുക്തനായ ജ്ഞാനിക്കും വ്യവഹാരം ഉള്ളതുകൊണ്ട് ദ്വൈതഭേദദർശനവുമുണ്ടാവണം. ഭേദദർശനമുണ്ടായാൽ ജ്ഞാനിയും അജ്ഞാനിയും തുല്യരാണ് എന്നു സംശയിക്കരുത്. ജ്ഞാനാനുഭവത്തിൽ ഈ ദ്വൈതഭേദബുദ്ധി ഇല്ലാതായി, മിഥ്യാത്വം ദൃഢമായി. ആ മിഥ്യാത്വം നിലനിന്നാൽ വീണ്ടും അദ്വൈതം - ഒന്ന് - എന്നത് ഇല്ലാതാകാം, അദ്വൈതവും മിഥ്യാത്വവും രണ്ട് എന്ന ദോഷമുണ്ടാകാം, ജ്ഞാനഫലമില്ലാതാകാം, ബദ്ധനും മുക്തനും സമമാകാം എന്നു സംശയിക്കരുത്.

വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം ഒരു പ്രാവശ്യം അജ്ഞാനത്തെയും ദ്വൈതഭേദത്തെയും മിഥ്യാമായാമയമാക്കി മാറ്റിക്കഴിഞ്ഞു. ആ മിഥ്യാത്വവും ദ്വൈതഭേദത്തിലുൾപ്പെട്ടതുകൊണ്ട് മിഥ്യതന്നെ. മിഥ്യാത്വത്തിനു മിഥ്യാത്വം വന്നാൽ വീണ്ടും പ്രപഞ്ചം സത്യമാകും എന്നു സംശയിക്കരുത്. ഒരു പ്രാവശ്യം മാറ്റിയതായ ദ്വൈതഭേദബുദ്ധിയും അജ്ഞാനവും വീണ്ടും തലപൊക്കുന്നില്ല. ജീവിച്ചിരിക്കുന്ന എലിക്ക് പൂച്ചയെ കൊല്ലാൻ സാധിക്കുന്നില്ല എന്നിരിക്കെ മരിച്ച എലിക്ക് പൂച്ചയെ കൊല്ലാനോ കാണാനോ എങ്ങനെ കഴിയും? അതുപോലെ ബാധിതമായ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചവും അജ്ഞാനവും വീണ്ടും ജീവന്മുക്തനോടടുക്കുന്നില്ല. ജ്ഞാനിക്ക് അനുഭവപ്പെട്ട സച്ചിദാനന്ദം തന്നെ നിലനിൽക്കുന്നു - ജ്ഞാനിക്ക് സത്തുലക്ചിത്ത്സുഖസ്വരൂപം. പ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിയും അജ്ഞാനകാര്യമാകയാൽ ബാധിച്ചുപോകുന്നു. അതും മിഥ്യതന്നെ. മിഥ്യയായ കാരണത്തിൽനിന്നുണ്ടായ ജ്ഞാനവും മിഥ്യയാകുമോ? എന്നു സംശയിക്കരുത്. പ്രമാണജന്യമായ വൃത്തി എന്ന മിഥ്യാപ്രമാണത്തിൽനിന്നും ഉണ്ടായ ആത്മാനുഭൂതി (പ്രമേയം) മിഥ്യയാകുന്നില്ല. പ്രമാണമിഥ്യാത്വംകൊണ്ടും പ്രമാണസത്യത്വം കൊണ്ടും ഇവിടെ പ്രമേയമായ ആത്മജ്ഞാനത്തിൽ സത്യത്വവും മിഥ്യാത്വവും നിശ്ചയിക്കപ്പെടുന്നില്ല. എവിടെ അബാധിതമായ വിഷയത്വമുണ്ടോ അതിനെ സത്യമെന്നും എവിടെ അതില്ലയോ അതിനെ മിഥ്യ എന്നും പറയുന്നു. ആത്മജ്ഞാനത്തിൽ അബാ

ധിതത്ത്വം എപ്പോഴുമുള്ളതുകൊണ്ട് അതൊന്നുമാത്രം സത്യമാകുന്നു. പ്രമാണജന്യമായ ജ്ഞാനത്തിൽ അബാധ്യത്വമുള്ളതിനാൽ ആ ജ്ഞാനം സത്യമാകുന്നു. ബാധ്യത്വം ഉള്ള വൃത്തി അസത്യമാകുന്നു. ജ്ഞാനിക്ക് സത്തുലകം - വ്യവഹാരകാലത്തിലും ജ്ഞാനിക്ക് അബാധിതമായ സത്യം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിൽ അബാധിതമായ സത്യം നിലനിൽക്കുകയില്ല. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനിക്ക് ഉലകം സത്യം. മിഥ്യാജ്ഞാനിയിലും - അജ്ഞാനിയിലും സത്യമുണ്ട് എന്നു മുമ്പേ പറഞ്ഞു. അജ്ഞാതമായ ആത്മസത്യംതന്നെ പ്രപഞ്ചാവസ്ഥ എന്നും വിജ്ഞാതമായ പ്രപഞ്ചംതന്നെ പ്രപഞ്ചനിവൃത്തിരൂപമായ ആത്മസത്യമെന്നും പറഞ്ഞു. രണ്ടിലും ആത്മസത്യം നിലനിൽക്കുന്നതിനാൽ ഇവിടെ എന്തു വിശേഷം? ആദ്യത്തെ അവസ്ഥയെ എന്തിനായി മാറ്റണം? ഈ വിഷയം ൭-ാം പദ്യത്തിൽ കൂടുതൽ വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്.

അജ്ഞാതാവസ്ഥയിൽ, സർപ്പത്തിൽ അതിന്റെ ആത്മാവായ കയറിന്റെ സാമാന്യസത്യം മാത്രമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. അത് സർപ്പഭയത്തെ മാറ്റുന്നില്ല - വച്ചുസൂക്ഷിക്കുകയാണ്. അതുപോലെ അജ്ഞാതമായ ആത്മാവ് എന്ന പ്രപഞ്ചത്തിലും ആത്മാവിന്റെ സാമാന്യസത്യം അസത്യമായ രാഗദ്വേഷത്തെയും മറ്റും ആ നിലയിൽ വച്ചു സൂക്ഷിക്കുന്നു. ആ സാമാന്യസത്യം പ്രപഞ്ചത്തെ മാറ്റുന്നില്ല. വിശേഷരൂപത്തിലുള്ള കയറിന്റെ ബോധം സർപ്പത്തെ മാറ്റി ഭയവും മറ്റും ഇല്ലാതാക്കുന്നതുപോലെ വിശേഷരൂപത്തിലുള്ള ആത്മബോധം പ്രപഞ്ചത്തെയും - ദ്വൈതഭേദജന്യമായ ദുഃഖത്തെയും - മാറ്റി ആനന്ദപ്രാപ്തി ഉണ്ടാക്കുന്നു. ജ്ഞാനിയുടെ വിശേഷബോധം പ്രപഞ്ചപ്രതീതി ഇല്ലാതാക്കി. അജ്ഞാനിയുടെ സാമാന്യബോധം പ്രപഞ്ചപ്രതീതി ഉണ്ടാക്കി. അജ്ഞന് ഇത് ആനന്ദമല്ല, അനൃതം, അപ്രകാശം എന്നു ദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ വിശദമാക്കുന്നു. പ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം ആത്മാനുഭൂതിക്കും വൃത്തിജ്ഞാനത്തിന്റെ അഭാവം പ്രപഞ്ചാനുഭൂതിക്കും കാരണമാകുന്നു. അതിനാൽ വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കണം

എന്നു താല്പര്യപ്പെടുന്നു. ഇതാകുന്നു ജ്ഞാന അജ്ഞാനാവ സ്ഥകളുടെ വിശേഷത.

ബാധിതാനുവൃത്തിയിലും ജ്ഞാനിക്ക് ദ്വൈതപ്രപഞ്ചം സച്ചി ദാനന്ദഘനമായനുഭവപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ട് ജീവന്മുക്തിസുഖം ഉണ്ടാകുന്നു.വാസിഷ്ഠത്തിൽ-പരവ്യസനിനീ നാരീ എന്ന ദൃഷ്ടാന്തം വഴി വ്യവഹാരത്തിലും ഉറച്ച ആത്മാനുഭൂതിയിൽ ദ്വൈതം ഭാസിക്കുന്നില്ല എന്നത് വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. കർതൃത്വാ ഭിമാനവും ഭോഗവാസനകളും മറ്റും നശിച്ചുപോയ ജ്ഞാനിയുടെ സംഭാഷണം മുതലായ വ്യവഹാരങ്ങൾ എങ്ങനെ ഉള്ളതായി രിക്കും? ഇതിന് ഗീത പന്ത്രണ്ടാംഅദ്ധ്യായത്തിലും മറ്റും സമാ ധാനം പറയുന്നുണ്ട്. അസത്യം പുത്രികാരൂപം, ശിലൈവ ശിവ ലിംഗം സ്യാത് -സർവം ഹി സച്ചിദാനന്ദം ബാലസ്യേവ വിപ ര്യയ=എന്നു ദർശനമാലയിലും ജ്ഞാനിയുടെയും അജ്ഞാനി യുടെയും വിശേഷത കാണിക്കുന്നുണ്ട്.

ഈ പ്രപഞ്ചത്തിനു നിർദ്ദോഷമായ കാര്യകാരണവാദം സമർത്ഥിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല എന്നത് മുമ്പേ പറഞ്ഞുവല്ലോ. കുടം മണ്ണിൽ മണ്ണായിരുന്നുകൊണ്ട് കുടം എന്നവഭാസിക്കു ന്നതുപോല - കാരണം എന്നുപറയുന്ന ആത്മസത്യത്തിൽ സത്യമായിരുന്നുകൊണ്ട് ഈ പ്രപഞ്ചം വേറൊന്നായവഭാസി ക്കുന്നുവെങ്കിൽ അതും അതിന്റെ കാരണമായ ആത്മസത്യമാ കുന്നു എന്നു പറയാം. 'ന ഭവത്യമൃതം മർത്യം ന മർത്യമമൃതം' എന്ന് കാരികയിൽ പറയുന്നതുപോലെ-ഈ പ്രപഞ്ചം പ്രപഞ്ച മല്ല. സത്യമായ കാരണം എപ്പോഴും സത്യമായിരിക്കും, മോതിരം എപ്പോഴും സ്വർണ്ണംകൊണ്ട് നിറഞ്ഞതുതന്നെ, സ്വർണ്ണംതന്നെ- പ്രപഞ്ചവും സച്ചിദാനന്ദം തന്നെ 'സർവം ഖല്വിദം ബ്രഹ്മ' എ ന്നുറച്ച അനുഭവം ഉണ്ടാകണം. ഭാഗവതം പറയുന്നു - 'ഈശ്വരോ ജീവകലയാപ്രവിഷ്ടഃ' - മനുഷ്യൻതുടങ്ങി സകലചരാചരങ്ങളും മോതിരം സ്വർണ്ണംകൊണ്ട് എന്നപോലെ സച്ചിദാനന്ദഘനമായ ഭഗവാനെക്കൊണ്ട് നിറഞ്ഞതാകുന്നു - പ്രാണികളിൽ നിറഞ്ഞ് ഒതുങ്ങിയിരിക്കുന്ന ഭഗവാനെ നമസ്കരിക്കുക-ശുശ്രൂഷിക്കുക -ആദരിക്കുക. നമുക്കുലഭിച്ച ശുഭമായ ഈ അവസരത്തിൽ നാം

ദരിദ്രരായും രോഗികളായും നിരക്ഷരരായും കാണപ്പെടുന്ന നാരായണനെത്തന്നെ ശുശ്രൂഷിക്കണം. ഈ ശുഭാവസരത്തെ പാഴാക്കരുത്. ഈ വ്യവഹാരക്ഷേത്രത്തിൽ അന്തർലീനമായ നാരായണനെ ശുശ്രൂഷിക്കുക. സ്വർഗ്ഗദ്വാരം തുറക്കുന്ന ഈ ശുഭാവസരത്തെ നരകദ്വാരത്തിലേക്ക് അധഃപതിപ്പിക്കരുത് എന്നു പറയുന്നു.

ഉത്തമകർമ്മങ്ങളുടെ ഫലമായ മനുഷ്യജന്മം, അതിലും ദുഃഖനിവൃത്തിയുണ്ടാക്കുവാനുള്ള തീവ്രവിചാരം, അതിനുള്ള പ്രവൃത്തി; മഹാത്മാക്കളുടെ ആശ്രയം, ശുശ്രൂഷ മുതലായതില്പരം എന്താണ് നമുക്കു വേണ്ടത്. വേണ്ടതെല്ലാം അതിലും കൂടുതലായി നമുക്ക് ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതിനെ ഉപയോഗിക്കുവാനുള്ള വിവേകം നമുക്കില്ലാതെപോയി. മാത്രമല്ല നാം നമ്മുടെ കാലിനെത്തന്നെ ദുർമ്മാർഗ്ഗത്തിൽക്കൂടി നടത്തി ദുഃഖാവഹമായ ലക്ഷ്യത്തിലെത്തി. ഈ പരിതഃസ്ഥിതിയിൽ ഗുരുക്കന്മാരും ശാസ്ത്രവും നമുക്ക് സന്മാർഗ്ഗം ഉപദേശിക്കുന്നു. നിങ്ങളുടെ പരിസരവും സച്ചിദാനന്ദമായ ഭഗവാനെക്കൊണ്ട് പരിപൂർണ്ണമാകുന്നു. അതിനെ കാണുക അതിൽക്കൂടി അതിനെ സേവിക്കുക, ശുശ്രൂഷിക്കുക, ശരീരത്തിൽപ്രവേശിച്ചിരിക്കുന്ന ജീവകല- പരമേശ്വരനാകുന്നു, ഒരുപൈസ പൈസയല്ല അതും രൂപയാകുന്നു. അതിനും പൂർണ്ണത്വം ഉണ്ടാകുന്നു, തൊണ്ണൂറ്റൊൻപതു പൈസയോടു ചേരുന്ന സമയം പൂർണ്ണമാകും. ഇന്നും അന്നും അത് പൂർണ്ണമായ രൂപയാകുന്നു. ഒരു തുള്ളിജലവും സമുദ്രംതന്നെ 'ബ്രഹ്മ ദൃഷ്ടിരുത്കർഷാത്' എന്ന സൂത്രത്തിൽ ഉപാസനകളിൽക്കൂടി ജീവനിൽ ഉത്കൃഷ്ടമായ പരമേശ്വരഭാവന ഉണ്ടാകണം അങ്ങനെയല്ലാതെ പരമേശ്വരനെ കല്ലാക്കി മണ്ണാക്കി താഴോട്ട് കൊണ്ടുവരരുത് . ഭാഗവതം ഗോപിമാർക്ക് വൃക്ഷങ്ങളിൽപോലും ആത്മദൃഷ്ടി ഉണ്ടായതായി പറയുന്നുണ്ട്. 'സർവം വിഷ്ണുമയം' എന്നതവർ അനുഭവിച്ചു. തുളസീദാസ് സീതാരാമമയമായി ജഗത്തിനെ കണ്ടുനമസ്കരിക്കണം' എന്നു പറയുന്നു. നാമാരെ നമസ്കരിക്കണം? ശരീരത്തെയല്ല, ശരീരാഭിമാനിയെയുമല്ല ജഗദീശ്വരനെ നമസ്കരിക്കണം. ഈ നമസ്ക്കാ

രവും 'വന്ദനം'എന്ന ഭക്തിസാധനയാകുന്നു. നമുക്ക് നമ്മുടെ പരിസരത്തെ ഈ ഉയർന്ന സംസ്കാരത്തിൽക്കൂടി പരിചരിക്കാം ആദരിക്കാം. അവിടെനിന്നും രാഗദ്വേഷം മറഞ്ഞുപോകും. സർവാത്മഭാവന ഉടലെടുക്കും. ഇങ്ങനെയുള്ള സേവാധർമ്മം ഭാരതത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. മഹാഭാരതത്തിൽ പലേ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളും കാണാം. നരൻതന്നെ നാരായണൻ എന്നു മാനിച്ച് ആദരിക്കുവാൻ മഹർഷിമാർ 'തത്ത്വമസി', 'സർവം ഖല്വിദം ബ്രഹ്മ' എന്നെല്ലാം ഉപദേശിച്ചുപോയി. ആ സുവർണ്ണാവസരത്തെ ഗുരുപാദങ്ങൾ ഇവിടെ അനുസ്മരിക്കുന്നു. 'ജ്ഞാനിക്ക് സത്തുലക് ചിത്ത് സുഖസ്വരൂപം'. സച്ചിദാനന്ദംകൊണ്ട് നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ലോകത്തിൽ ആരെ ദുഃഖിപ്പിക്കുന്നു, വഞ്ചിക്കുന്നു. എന്തിനായിട്ട് നാം ദുഖിക്കണം-'മാനായതും ഭവതി, മീനായതും ജനനി നീ നാഗവും നഗഖഗം'

ഗംഗാജലത്തിൽ വിഷംകലർത്തുന്നതുപോലെ ഈലോകത്തിൽ അസത്യവും അനീതിയും ദ്രോഹവും മറ്റും കൈകാര്യം ചെയ്യാതിരുന്നാൽ മതി-സുഖത്തെ കുഴിച്ചുമൂടാതിരുന്നാൽ മതി. അവിടെ ശാന്തിയും സുഖവും സ്വതേ തിങ്ങിനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ദുഃഖനിവൃത്തിക്കുള്ള മുഖ്യ സാധനം അന്യർക്ക് ദുഃഖം കൊടുക്കാതിരിക്കുക എന്നതും സുഖപ്രാപ്തിക്കുള്ള മുഖ്യസാധനം അന്യർക്ക് സുഖം ഉണ്ടാക്കികൊടുക്കുക എന്നതുമാകുന്നു - 'ആത്മവത് സർവ്വഭൂതാനി' എന്ന് മനുവും പറയുന്നുണ്ട്. - വിഷം കൊടുത്താലും കുടിച്ചാലും മരണം തന്നെ. അതുപോലെ അമൃതംകൊടുത്താലും കുടിച്ചാലും ജീവനംതന്നെ എന്നാകുന്നു നീതിസാരം. ഏതാണോ സ്വീകരിക്കേണ്ടത് അത് സ്വീകരിക്കുക. അവിടെ വിവേകം വേണ്ടിവരുന്നു. ആത്മദൃഷ്ടിയെപ്പോലെ ഉത്കൃഷ്ടമായ വേറൊരു ഭാവനയും ഇല്ല എന്നാണ് മനു പറയുന്നത്. അതിൽ ശാന്തിയും സുഖവും നിറഞ്ഞുനിൽക്കും. നീ സത്യം ജ്ഞാനം ആനന്ദം, അന്യരോടും ഈ ഭാവന നാം കാണിക്കണം. നാം അതുതന്നെ ആകണം എന്ന് ഗുരു സാരഗർഭമായി വേദാന്തം ഉപദേശിക്കുന്നു.

ദുഃഖത്തിനു കാരണമായ ഭേദഭാവന ഇല്ലാതാക്കാനായി ശങ്ക

രാചാര്യർ ആജീവനം അദ്വൈതം ഉപദേശിക്കുന്നു. 'ഹരിരേവ ജഗദ് ജഗദേവ ഹരി' എന്ന് ആ മഹാപുരുഷൻ നമ്മുടെ ഇട യിൽ പാടി. രാമായണവും മഹാഭാരതവും മറ്റും ആദ്ധ്യാത്മിക ജ്ഞാനത്തിന്റെ പവിത്രതയെ തകർക്കുന്ന ജാതിചിന്തയ്ക്ക് ജ്ഞാനത്തിലും ഭക്തിയിലും സ്ഥാനം കൊടുത്തില്ല. ശബരിക്കും വാനരന്മാർക്കും പക്ഷികൾക്കും രാക്ഷസന്മാർക്കും തപോനി ഷ്ഠരായ ജ്ഞാനികളുടെ പംക്തിയിൽ ആസനം കൊടുത്തിരു ന്നു. 'സകൃദേവ പ്രപന്നായ തവാസ്മീതി ച യാചതേ അഭയം സർവ്വഭൂതേഭ്യോ ദദാമ്യേതദ് വ്രതം മമ' ജാതിഭേദം മതദ്വേഷം ഏതുമില്ലാത്തതാകുന്നു സനാതനധർമ്മം. വനചരനെയും രാക്ഷ സനെയും വാനരനെയും മാറിൽ അണച്ചുകൊണ്ട് ശ്രീരാമൻ ഭേദദർശനത്തെ തുടച്ചുമാറ്റിക്കാണിച്ചു. ഗീതയിൽ 'സ്ത്രിയോ വൈശ്യാസ്തഥാ ശൂദ്രാസ്തേപി യാന്തി പരാംഗതിം' എന്നു പറയുന്നു. ഇതിനു ദൃഷ്ടാന്തമായി പ്രാകൃതരായ ഗോപഗോ പീജനങ്ങൾക്കും മഹർഷിമാർക്കും ഭേദമില്ലാതെ ആത്മജ്ഞാനം ഉപദേശിച്ചു, ചിത്തദോഷം മാറ്റി. ജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കാനുപദേ ശിക്കുന്ന ഉപനിഷത്ത് മൈത്രേയിയോട് ജാതിമതഭേദത്തെ വെച്ചുസൂക്ഷിക്കാനായി ഉപദേശിച്ചില്ല. എന്നുമാത്രമല്ല, ആ മിഥ്യാ വാദത്തെ മാറ്റിയാൽ നിർവ്വിശേഷമായി ആത്മജ്ഞാനം പ്രകാ ശിക്കുമെന്ന് ഉറപ്പു പറഞ്ഞു. ജ്ഞാനപ്രാപ്തിയിൽ ജാതിമത വാദത്തിന് സ്ഥാനമില്ലായിരുന്നു. ബൗദ്ധകാലത്തിൽ അദ്ധ്യാത്മ ദർശനത്തിൽ മതത്തിന്റെ നിറം കലർന്നുപോയി. ആത്മജ്ഞാ നനിഷ്ഠയും ശൂന്യപ്രായമായി മാറി. ശങ്കരാചാര്യർ ഈ ദോഷങ്ങളെ പ്രബലമായ യുക്തിയുടെയും അനുഭവത്തിന്റെയും മുമ്പിൽക്കൂടെ വീണ്ടും തൂത്തുമാറ്റി. ആദ്യത്തെ സത്യമായ അദ്വൈതാത്മദർശനം നിലനിർത്തി. രാമാനുജർ വീണ്ടും മത ത്തിൽക്കൂടി അദ്വൈതദർശനത്തെ വലിച്ചുകീറി മതത്തിന്റെ വേഷം പകർത്തി. രാമാനുജർ ആരംഭിച്ചതായ ജാതിവാദമില്ലാത്ത ദ്വൈതമതഭേദദർശനം വീണ്ടും ജാതിയിലൊതുങ്ങി വളർന്നു.

നാം ഈ കാണുന്ന ദ്വൈതഭേദദർശനം – ആ നിലയിലതു സത്യമല്ല. ഈ കാണുന്ന ലോകം അതേരീതിയിൽ സത്യമല്ല

അത് അതിന്റെ സ്വന്തം രൂപത്തിൽ സച്ചിദാനന്ദമായ ഭഗവാനാകുന്നു എന്നു ഭാഗവതത്തിലും ഭാരതത്തിലും വ്യാസമഹർഷി ശ്രീകൃഷ്ണനെക്കൊണ്ടുതന്നെ തെളിയിച്ചു. 'നരനു നരനശുദ്ധ വസ്തുവല്ല' എന്നതുറപ്പിച്ചുവെങ്കിലും ഇന്നത്തേയും അന്നത്തേയും കൗരവൻമാർ ആ വിശ്വരൂപനെ അവഹേളിച്ചു. ഇങ്ങനെ ഭേദത്തിൽ ഭേദം കാണുന്ന സമയവും നീങ്ങി. വീണ്ടും 'സർവ്വം ഖല്വിദം ബ്രഹ്മ' 'അഭയം വൈ ബ്രഹ്മ' 'തത്ത്വമസി' എന്ന വേദാന്തദർശനത്തിന്റെ തണലിൽ ഈശ്വരൻ ജഗത്തിലെല്ലാമാവസിക്കുന്നതുകൊണ്ട് നീ സത്യം ജ്ഞാനം ആനന്ദം, ജ്ഞാനിക്ക് സത്തുലക് ചിത്തു സുഖസ്വരൂപം എന്ന അദ്വൈതദർശനത്തിന്റെ സാരാംശമാവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടു. 'ഒരു ജാതി ഒരു മതം ഒരു ദൈവം മനുഷ്യന്' 'ചരിക്ക മുക്തനായ് ആശിക്കരുതാരുടെയും ധനം' എന്ന അഭേദവും അഭയവുമായ അധ്യാത്മജ്ഞാനം ശ്രീനാരായണഗുരു ഉപദേശിച്ചു. അദ്ധ്യാത്മദർശനത്തിൽക്കൂടി അദ്ധ്യാത്മമതത്തിൽക്കൂടി മാത്രമേ പ്രാണികൾക്ക് പുരോഗതി ഉണ്ടാകുകയുള്ളൂ. വേറൊരു മാർഗ്ഗവും ഇന്ന് നമുക്ക് ശാന്തിയും സമൃദ്ധിയും തരുവാൻ പര്യാപ്തമല്ല. അദ്വൈതദർശനം വിദ്വേഷം മാറ്റും, ശാന്തിയും സമാധാനവും ഉണ്ടാക്കും. അതുതന്നെയാണ് മനുഷ്യരുടെ ദോഷങ്ങളെ മാറ്റി ഉന്നതമായ ആദർശത്തിലും ആത്മനിഷ്ഠയിലും എത്തിക്കുവാൻ പര്യാപ്തമായത്. ഒരു പീഡ എറുമ്പിനും വരുത്തരുത് എന്ന് സർവ്വാത്മഭാവം ഉണ്ടായവർ പറയും – അങ്ങനെ ആചരിക്കും. ജീവന്മുക്തരായ ജ്ഞാനികൾക്കുമാത്രമേ അനാചാരദൂഷിതമായ ദേശകാലത്തിൽനിന്നും മനുഷ്യരെ നിർഭയമായി ഉടച്ചുവാർക്കുവാനും പുരോഗതി വരുത്തുവാനും സാധിക്കുകയുള്ളൂ. ഇതാകുന്നൂ ആത്മജ്ഞാനബലം. മഹാഭാരതത്തിൽ ഭൗതികബലത്തിനെയും അദ്ധ്യാത്മബലത്തിനെയും തൂക്കിക്കാണിക്കുന്ന ഒരു പ്രകരണം കാണാം. ഭൗതികബലമദമത്തനായ ഒരു ചക്രവർത്തി ജ്ഞാനിയായ വസിഷ്ഠമഹർഷിയുടെ മുമ്പിൽ ശസ്ത്രാസ്ത്രവർഷം ചൊരിഞ്ഞുനോക്കി. മഹർഷിയെ ഒന്നു കുലുക്കാനോ ഭയപ്പെടുത്തുവാനോ ആ സേനകൾക്കോ അസ്ത്രബലത്തിനോ കഴിവില്ലാതെ ലജ്ജിച്ചു പിൻമാ

റിയ ആ സമ്രാട്-വിശ്വാമിത്രൻ-ഭിക്ഷുവായി, ജ്ഞാനിയായി മാറി. വ്യാസമഹർഷി പറയുന്നു: 'ബലാബലം പരീക്ഷ്യേഹ ബ്രഹ്മ തേജോബലം ബലം' ജ്ഞാനബലവും അസ്ത്രബലവും കൂട്ടി മുട്ടിയാൽ മണ്ണുകട്ടയും കരിങ്കല്ലുംപോലെ ഭൗതികം പൊടിപൊടിയായി പ്പോകും, അദ്ധ്യാത്മബലം നിലനിൽക്കും. ഈ ബലമാകുന്നു ഭാരതത്തിന്റെ നട്ടെല്ല് എന്ന് യജുർവ്വേദം പറയുന്നുണ്ട്. ഇവിടെ ജ്ഞാനികൾ ഉണ്ടാവണം അവരിൽനിന്നും സംസ്കാരം പകർത്തണം ഈ ഉത്കൃഷ്ടമായ സംസ്കാരങ്ങളുടെ ഉറവിടമാകുന്നു നമ്മുടെ ഉപനിഷത്തുകൾ. നമ്മുടെ പൂർവ്വികരായ മഹർഷിമാർ പിൻതലമുറകൾക്കു കൊടുത്തുപോയ സംഭാവന ഇതാകുന്നു. ഇവിടെ മരണഭയം ഇല്ല, മൃത്യുവിനെയും നിർഭയമായി ആശ്ലേഷിച്ച മഹാന്മാർ ഉപനിഷത്തിൽനിന്നും പുറത്തുവരുന്നു. 'അഭയം വൈ ബ്രഹ്മ' ഈശ്വരഭക്തിയിൽ മുഴുകിയ അങ്ങ് സ്വയം തീർഥരൂപമാണ്. 'തീർഥീകുർവന്തി തീർഥാനി ഹൃന്തസ്ഥേന ഗദാഭൃതാ' എന്നു വിദുരനെപ്പറ്റി യുധിഷ്ഠിരൻ പറയുന്നുണ്ട്. അവർ അനുഭവിച്ചതു പറഞ്ഞുപോയി. ഇതിൽനിന്നും അന്യമായ അജ്ഞാനികളുടെ അനുഭവം എന്താകുന്നു എന്നതും, 'അജ്ഞന് ഇത് അപ്രകാരം' എന്ന് വ്യക്തമാക്കി. വൃത്തിജ്ഞാനത്തെപ്പറ്റി അന്തിമപദ്യങ്ങളിൽ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്.

## പദ്യം - 12

കഴിഞ്ഞ പദ്യങ്ങളിൽ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിൽ മിഥ്യാത്വബോധം സുദൃഢമായ ജീവൻമുക്തന്റെ സുഖത്തെയും പ്രാരബ്ധവ്യവഹാരത്തെയുംപറ്റി പരിപൂർണ്ണമായി വിചാരിച്ചു. ജീവന്മുക്താവസ്ഥയിലും ഈ പ്രപഞ്ചം സച്ചിദാനന്ദമയമാകുന്നു എന്നത് സിദ്ധാന്തിച്ചു. അദ്വൈതസിദ്ധാന്തം സ്വീകരിക്കാത്ത ദ്വൈതവാദികളുടെ മതമുന്നയിച്ചു നിരാകരിക്കുന്ന അടുത്ത പദ്യം ആരംഭിക്കുന്നു.

**വിത്തൊന്നുതാൻ വിവിധമായി വിലസുന്നിതിങ്ക-**
**ലർത്ഥാന്തരം ചെറുതുമില്ല വിശേഷമായി**
**രജ്ജുസ്വരൂപമറിയാതിരുളാൽവിവർത്ത-**
**സർപ്പം നിനയ്ക്കിലിതു രജ്ജുവിൽനിന്നു വേറോ?** 12

വിത്ത് - ബീജം (കാരണം), ഈ ജഗത്തിനു കാരണമായ സത്യം ഒന്നുതന്നെ എന്ന് ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു. ജഗത്കാരണ മായ സത്യം അദ്വൈതാത്മാവാകുന്നു. അതുതന്നെ വിവിധമായി അനേകരൂപത്തിൽ അവഭാസിക്കുന്നു (വിലസുന്നു). അങ്ങനെ യല്ലാതെ ആ കാരണത്തിനു താത്ത്വികമായ അർത്ഥാന്തരമോ പരിണാമമോ ജാത്യന്തരമോ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതിൽ വിശേഷ മായ അർത്ഥാന്തരം (ദ്വൈതഭേദം) ചെറുതുമില്ല, അല്പവുമു ണ്ടായിട്ടില്ല. കാരണത്തിൽനിന്നും അന്യമായ വിശേഷരൂപത്തി ലുള്ള നാമരൂപാത്മകമായ അർത്ഥാന്തരം ഇല്ല എന്നത് ഓർത്താൽ മനസ്സിലാകും. ബാഹ്യമായ പദാർത്ഥമില്ല എന്ന് എങ്ങനെ പറയാം. ബാഹ്യാർത്ഥമുണ്ട് എന്ന് മുമ്പേ പറഞ്ഞിട്ടു ണ്ട്. അതു ശരിയാണ്. ബാഹ്യാർത്ഥം വ്യവഹാരത്തിലുണ്ട് എന്ന് അർത്ഥമാകുന്നു. നിഷേധവിഷയമായ ബാഹ്യാർത്ഥങ്ങൾ സത്യ മായിരിക്കണമെന്ന് നിയമമില്ല. ഉണ്ട് എന്നുതോന്നുന്ന രജ്ജു സർപ്പം മുതലായവയെയും നിഷേധിക്കാറുണ്ട്. വേദാന്തം, വ്യവ ഹാരത്തിൽ ബാഹ്യാർത്ഥം സ്വീകരിക്കുന്നു. അതിൽ പാര മാർത്ഥികം ഇല്ലാത്തതിനാൽ കുടം, മണ്ണിൽ എന്നപോലെ നിഷേ ധിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ വിഷയം മുമ്പേ വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഒരു വസ്തു 'ഉണ്ട്' എന്നു പറയുന്നതുകൊണ്ട് അത് സത്യമായിരി ക്കണമെന്ന് നിയമമില്ല. സ്വപ്നാർത്ഥങ്ങളും ഇന്ദ്രജാലങ്ങളും ഉള്ളതുപോലെ തോന്നാം. അവ ദൃശ്യങ്ങളാകയാൽ നിഷേധി ക്കപ്പെടുന്നു. അതുപോലെ വേദാന്തവും ദൃശ്യമായ പ്രപഞ്ചം ഇല്ല എന്നും അതിന് അടിസ്ഥാനകാരണമായ ബോധാത്മാവ് ഒന്നുമാത്രം സത്യമെന്നും പറയുന്നു. മണ്ണ് തന്നെ അനേകരൂപ ത്തിൽ പ്രതിഭാസിക്കുന്നപോലെ ഈ പ്രപഞ്ചവും ആത്മസത്യ ത്തിൽ സത്യവത്തായി രജ്ജുസർപ്പംപോലെ അനേകരൂപത്തിൽ അവഭാസിക്കുന്നുവെങ്കിലും കാരണമായ സത്യം ഒന്നാകുന്നു. കാരണത്തിൽ ഏകത്വം ഉണ്ട്. എന്നാൽ അതിൽനിന്നും വില സിക്കുന്ന കാര്യങ്ങളിലെല്ലാം, കുടത്തിൽ മണ്ണ് എന്നപോലെ, ഏകത്വം ഉണ്ടായിരിക്കും. കാരണജ്ഞാനത്തിൽ (മണ്ണിന്റെ ജ്ഞാനത്തിൽ)നിന്നും അന്യമായ വിശേഷജ്ഞാനം കാര്യ

ത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നില്ല എന്നതുകൊണ്ട് കാരണം മാത്രം സത്യവും കാര്യങ്ങൾ അസത്യങ്ങളുമാകുന്നു. കുടത്തിനെ അടിച്ചുപൊട്ടിച്ചുനോക്കിയാൽ കാര്യമായ നാമരൂപത്തിന്റെ ജ്ഞാനമോ കാരണമായ മണ്ണിന്റെ ജ്ഞാനമോ ഏതാണ് അവശേഷിക്കുന്നത്? കുടം ഉടഞ്ഞതിനുശേഷം നാമരൂപമായ കാര്യജ്ഞാനം സത്യമായിരുന്നുവെങ്കിൽ ഉടഞ്ഞവശേഷിച്ച മണ്ണിലും കാണപ്പെടണം. മണ്ണിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായ കുടത്തിന്റെ ഘനവുമുണ്ടായിരിക്കണം. കാരണമായ മണ്ണിൽ അതൊന്നും കാണപ്പെടുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് കാരണം ഒന്നുമാത്രം സത്യം എന്നതു നിശ്ചയിച്ചു മനസ്സിലാക്കാം. വ്യവഹാരത്തിന്റെ പ്രയോജകം പദാർത്ഥമല്ല, ജ്ഞാനമാകുന്നുവെന്നത് മുമ്പേ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. പദാർത്ഥങ്ങളുടെ ഉല്പത്തിക്കുമുമ്പേ തന്നെ അതിന്റെ സാധകമായ ജ്ഞാനം (സത്യം) ഉണ്ടായിരുന്നു. ആ സത്യം സ്വതഃസിദ്ധവും സ്വപ്രകാശവുമാകുന്നു എന്ന വിഷയവും മുമ്പേ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് 'വിത്തൊന്നുതാൻ' ഈ ജഗത്തിനു സത്യമായ കാരണം ആത്മജ്ഞാനം ഒന്നാകുന്നു.

ഉപനിഷത്തിൽ ഒരു വൻവൃക്ഷത്തെ കാണിച്ചുകൊണ്ട് ഗുരു ശിഷ്യന് അതിൽക്കൂടി അതിന്റെ കാരണമായ അദ്വൈതതത്ത്വത്തെ മനസ്സിലാക്കിക്കൊടുക്കുന്നുണ്ട്. ശിഷ്യന്റെ സംശയം- വളർന്നു വലുതായിക്കാണുന്ന ഈ വൃക്ഷത്തിൽ ശാഖാ, പത്രം, പുഷ്പം എന്നിങ്ങനെ അനേകത്വവും വൃക്ഷത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ ഏകത്വവും പറഞ്ഞുകൂടെയോ, രണ്ടും സത്യമല്ലയോ?. അതുപോലെ പരമാത്മാവ് ഏകമെന്നും ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ അനേകമെന്നും എന്തുകൊണ്ട് പറഞ്ഞുകൂടാ? അദ്വൈതമില്ലാത്തത് എന്നും ദ്വൈതം ഉള്ളത് എന്നും അഥവാ രണ്ടും സത്യമെന്നും എന്തുകൊണ്ട് പറഞ്ഞുകൂടാ? ഈ സംശയങ്ങൾക്ക് ആരംഭണാധികരണത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള സമാധാനം മുമ്പേ വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. പരമാത്മാവിനെ ഒന്ന് എന്ന് അറിയുന്നതുകൊണ്ട് മോക്ഷസുഖവും പ്രപഞ്ചം സത്യമെന്നറിഞ്ഞതുകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചവ്യവഹാരവും സിദ്ധമാകുന്നു എന്നു പറയുന്ന ദ്വൈതവാദികളുടെ വാദത്തിനു സമാധാനം നാലാംപദ്യത്തിൽ

വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. അതിനാൽ ഈശ്വരനും ജീവനും ജഗത്തും സത്യമെന്നോ ഈശ്വരന്റെ അംശമാണ് ജീവനെന്നോ ഈശ്വരന് സദൃശനാണ് എന്നോ പറയുവാൻ സാധ്യമല്ല. പരമാത്മാവിൽ ദ്വൈതകല്പന മുതലായവയാൽ വരുന്ന ദോഷങ്ങളെ മുമ്പേ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഇവിടെ ദ്വൈതവാദത്തിന് സമാധാനം പറയുന്നു- 'വിത്തൊന്നുതാൻ'.

കാരണം ഒന്നായതിനാൽ അതിന്റെ കാര്യങ്ങളൊന്നുതന്നെ. നിമിത്താന്തരവും ഉപകരണങ്ങളും ഇല്ലാതെ സ്വപ്നത്തിലെന്നപോലെ ഉണ്ടാവുന്ന പദാർത്ഥങ്ങൾ ദ്രഷ്ടാവിൽനിന്നന്യമായി അനേകമായി വിലസുന്നുണ്ടാവാം. എങ്കിലും അതെല്ലാം ദ്രഷ്ടാവ് മാത്രമാകുന്നു. അവിടെ അർത്ഥാന്തരങ്ങളൊന്നും അവശേഷിക്കുന്നില്ല. വികൃതവും വിഭക്തവുമായ ദൃശ്യങ്ങൾ സ്വപ്നാർത്ഥങ്ങൾപോലെ അസത്യമായിപ്പോകുമ്പോൾ അവിടെ ദ്രഷ്ടാവൊന്നുമാത്രം സത്യമായി അവശേഷിക്കുന്നു. അതിൽ ദ്വൈതവാദത്തിന്നവകാശമില്ല എന്നത് മുമ്പേ വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. അതിനാൽ തത്ത്വമസി മുതലായ വേദാന്തവാക്യത്തിൽ സമാസകല്പനകൾ ചെയ്ത് ദ്വൈതഭേദമുണ്ടാക്കാൻ സാധ്യമല്ല. ഉപനിഷത്തിൽ പറയുന്ന ഏകവിജ്ഞാനപ്രതിജ്ഞയും, 'നേഹ നാനാസ്തി കിഞ്ചന' എന്നു തുടങ്ങിയ മന്ത്രങ്ങളും ദ്വൈതകല്പനയ്ക്കു വിരോധമാകുന്നു, അദ്വൈതത്തെ സമർത്ഥിക്കുന്നു. അർത്ഥാന്തരനിഷേധത്തിന് ആ അർത്ഥാന്തരങ്ങൾ സത്യമായിരിക്കണമെന്നില്ല. ചിത്രീകൃതമായ സർപ്പത്തിൽനിന്നുണ്ടായ സർപ്പസംസ്കാരം അദ്ധ്യാസമുണ്ടാക്കാം. അതിനെയും നിഷേധിക്കാം. അങ്ങനെ മിഥ്യാദ്വൈതത്തെ നിഷേധിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അർത്ഥാന്തരം ചെറുതുമില്ല എന്നു പറയാം. ഉപനിഷത്തിൽ വ്യാവഹാരികസത്യത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ആ സത്യത്തെ ആസ്പദമാക്കിയ വ്യവഹാരങ്ങൾ തുടരുന്നുണ്ട്. വ്യാവഹാരികവും പാരമാർത്ഥികവുമായ സത്യങ്ങൾ ഏറ്റുമുട്ടിയാൽ ഏതിനെ സ്വീകരിക്കണം, ഏതിനെ ത്യജിക്കണം ഇതാകുന്നു ജഢിലമായ വിഷയം. ഇവിടെ അനുഭവികളായ ജ്ഞാനികളും ഉപനിഷത്തും സമാധാനം പറയുന്നുണ്ട്. ഈ വ്യവഹാരത്തിന്

പരമാർത്ഥികമായ സത്യത്തെ മറയ്ക്കാനോ എതിർക്കാനോ ഒരിക്കലും സാധ്യമല്ല. മൂന്നുകാലത്തിലും അബാധിതമായി നിലനിൽക്കുന്ന പരമാർത്ഥസത്യത്തെ-ദേശകാലവസ്തുക്കളിൽ ഛേദിക്കപ്പെടുന്ന വ്യവഹാരസത്യം എങ്ങനെ എതിർക്കും, മറയ്ക്കും? നേരെമറിച്ച് ഈ വ്യവഹാരസത്യത്തെ പാരമാർത്ഥികസത്യം മാറ്റിക്കളയുന്നു. അവിടെ പാരമാർത്ഥികസത്യം നിലനിൽക്കുന്നു. 'ഏകമേവാദ്വിതീയം ഇദം സർവ്വം യദയമാത്മാ' 'അവിനാശീ വാരേയമാത്മാ' എന്നുതുടങ്ങിയ ഉപനിഷത്തുക്കൾ ഈ വ്യവഹാരസത്യത്തെ മിഥ്യയായും സർവ്വോപരിയായ ആത്മജ്ഞാനത്തെ അവിനാശിയായ അദ്വൈതസത്യമായും പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ആത്മജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നതിനുമുമ്പ് സർവ്വവ്യവഹാരങ്ങളും ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൽ സത്യമായിരിക്കാം. ദ്വൈതഭേദവിജ്ഞാനത്തിനും അതിനോടനുബന്ധിക്കുന്ന പ്രമാണപ്രമേയവ്യവഹാരത്തിനും അവിടെ സ്ഥാനമുണ്ടാകാം. എന്നാൽ ആത്മബോധോദയത്തിനുശേഷം എല്ലാ പ്രമാണപ്രമേയവ്യവഹാരങ്ങൾക്കും ഉണ്ടായിരുന്ന സത്യത്വം ബാധിച്ചുപോകയാൽ ആ വ്യവഹാരങ്ങൾ അസത്യമായിത്തീരുന്നു. കയറിൽ സർപ്പത്വം ഭാസിച്ചുപോയി എന്ന ഒരപരാധംകൊണ്ട് സർപ്പപ്രതീതി മാറിയതിനുശേഷം ആരും കയറിനെ ഉപേക്ഷിക്കുന്നില്ല. കല്പിച്ച സർപ്പത്തെ ആരും വെച്ചുസൂക്ഷിക്കുന്നില്ല.

കാരികയിൽ 'അദ്വൈതം പരമാർത്ഥോ ഹി ദ്വൈതം തദ്ഭേദ ഉച്യതേ' - പരമാർത്ഥസത്യം അദ്വൈതം എന്നും ദ്വൈതഭേദവ്യവഹാരങ്ങൾ മിഥ്യ എന്നും സമർത്ഥിക്കുന്നുണ്ട്. പാരമാർത്ഥികസത്യത്തിൽ ദ്വൈതഭേദമില്ല എന്നു സമർത്ഥിച്ചുകാണിക്കുന്നു. 'രജ്ജുസ്വരൂപമറിയാതെ' കയറിലുണ്ടായ പ്രാതിഭാസികസർപ്പത്തിനെ വിവർത്തമെന്നു വേദാന്തം പറയുന്നു. ബാഹ്യോപകരണങ്ങളും നിമിത്താന്തരവുമെല്ലാം ഉണ്ടാക്കുന്ന കാര്യങ്ങളെ വിവർത്തങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നു. ആ സർപ്പമെങ്ങനെ ഉണ്ടായി, എങ്ങനെ നശിച്ചു എന്ന് മുമ്പേ വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഇവിടെ കയറിന്റെ വിശേഷസ്വരൂപം പ്രത്യക്ഷത്തിൽ അറിയാത്തതുകൊണ്ടും സാമാന്യസ്വരൂപം അറിഞ്ഞതുകൊണ്ടും ഭ്രമിച്ചു.

അങ്ങനെ കയറിനെ അറിയാനും അറിയാതിരിക്കുവാനുമുള്ള കാരണം 'ഇരുളാൽ' ഇരുൾ ഉള്ളതുകൊണ്ടാണ്. നല്ല പ്രകാശമുള്ളപ്പോഴും ഒട്ടും പ്രകാശമില്ലാത്തപ്പോഴും ആർക്കും കയറിൽ സർപ്പഭ്രമം ഉണ്ടാകുന്നില്ല അതുകൊണ്ട് മധ്യവർത്തിയായ മന്ദാന്ധകാരമാണ് ഈ ഭ്രമത്തിന് കാരണമെന്നു വിചാരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ആ ഇരുളുതന്നെയാണ് ഭ്രമത്തിന് കാരണമെങ്കിലും ആ ഭ്രമം എവിടെനിന്നും ഉണ്ടായി? ആ കല്പനയ്ക്ക് അധിഷ്ഠാനമുണ്ടായിരിക്കണം. അതാകുന്നു മധ്യവർത്തിയായ കയറിന്റെ സാമാന്യജ്ഞാനം. കയറിന്റെ സാമാന്യജ്ഞാനം ഇല്ലാതെ ഇവിടെ എങ്ങനെ അദ്ധ്യാസം ഉണ്ടാകും? അദ്ധ്യാസത്തിന് അധിഷ്ഠാനം സത്യമായിരിക്കണം. കയറിന്റെ വിശേഷജ്ഞാനമുണ്ടായാൽ (പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കയറിനെ കണ്ടാൽ) ആർക്കും സർപ്പഭ്രമം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് കയറിന്റെ സാമാന്യജ്ഞാനമാണ് ഭ്രമമുണ്ടാക്കുന്നത്. സാമാന്യജ്ഞാനമുണ്ടാകാനുള്ള കാരണം മന്ദാന്ധകാരമാണ്. മന്ദാന്ധകാരംപോലുള്ള അദ്ധ്യാസത്തിന്റെ കാരണത്തെയാണ് വേദാന്തത്തിൽ അജ്ഞാനം എന്നു പറയുന്നത്. മന്ദമായ ഇരുട്ട് കയറിനെ മറച്ചു എന്നു പറഞ്ഞാൽ കയറിനു കയറിന്റെ യഥാർത്ഥസ്വരൂപത്തിൽ പ്രകാശിതമാകാൻ കഴിയുന്നില്ല എന്ന് അർത്ഥമാകുന്നു. ഇതാകുന്നു ഇരുളിന്റെ (അന്ധകാരത്തിന്റെ) ആവരണകൃത്യം. ഈ അന്ധകാരം കയറിനെ മറച്ചു വേറൊന്നാക്കി (സർപ്പമാക്കി) കാണിച്ചു. ഈ വിഷയമാണിവിടെ ഇരുളിൽ വിവർത്തസർപ്പമെന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. ഇരുളിൽ കയറുതന്നെ സർപ്പമായി വിവർത്തിച്ചു (പ്രതിഭാസിച്ചു). അജ്ഞാതമായ കയറുതന്നെ സർപ്പമായി. സർപ്പം ജ്ഞാതമാകുമ്പോൾ അതു സ്വയം കയറായിത്തീരുന്നു. അവിടെ സർപ്പം ഇല്ലാത്തത് എന്നു മനസ്സിലാക്കാം. ഈ ഭാഗത്തെയാണ് വിവർത്തസർപ്പം നിനയ്ക്കുകിൽ എന്നു പറഞ്ഞത്. ജ്ഞാതമാകുമ്പോൾ അത് കയറായിത്തീരുന്നു. കയറിൽനിന്നും അന്യമായി സർപ്പം ഉണ്ടായില്ല. അതുപോലെ അജ്ഞാതമായ പരമാത്മാവുതന്നെ പ്രപഞ്ചമായി. ആ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ജ്ഞാതാവസ്ഥയിൽ പ്രപഞ്ചം ബാധിച്ചുപോകയും അധിഷ്ഠാനസത്യമായ പര

മാത്മാവ് അവശേഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇല്ലാതിരുന്ന ദ്വൈത പ്രപഞ്ചം ഇല്ലാത്ത സർപ്പംപോലെ ഇല്ലാതാകുന്നു എന്നത് ഗീതയിൽ പറയുന്നു. 'മയാ ഹതാൻ ത്വം ജഹി' എന്റെ ജ്ഞാനസ്വരൂപത്തിലില്ലാത്തതായ ഈ കൗരവസേനയെ നീ ഇല്ലാതാക്കുക. അതുപോലെ ആത്മജ്ഞാനത്തിൽ സ്വതേ ഇല്ലാത്തതായ ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചം അജ്ഞാനകല്പനയിലുണ്ടായതുപോലെ ആത്മജ്ഞാനോദയത്തിൽ സ്വയം ഇല്ലാതായിപ്പോകയും, അധിഷ്ഠാനമായ ആത്മസത്യം ഒന്നുമാത്രം - 'വിത്തൊന്നുതാൻ' - അവശേഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

### പദ്യം - 13

ആദ്യത്തെ പദ്യത്തിൽ പറഞ്ഞതായ പ്രപഞ്ചം നാമരൂപങ്ങൾ പ്രതിഭാ - വിഷയം ഓരായ്കിൽ ഉള്ളതും ആരായുകിൽ മിഥ്യ എന്നതും അവിടെ പ്രതിപാദിച്ചു. 'വേറല്ല വിശ്വം അറിവാം മരുവിൽപ്രവാഹം' എന്നടുത്ത പദ്യത്തിൽ ആ പ്രപഞ്ചം പ്രാതിഭാസികമാകുന്നു എന്ന് ആവർത്തിച്ചു. മൂന്നാംപദ്യത്തിൽ 'വാസസ്സ്' തന്തുവിത് എന്ന് കാര്യകാരണങ്ങൾക്ക് അനന്യത്വം കാണിച്ചു. നാലാംപദ്യത്തിൽ ഈ പ്രപഞ്ചവും അതിന്റെ കാരണവും രണ്ടല്ല എന്ന വിവർത്തവാദത്തിൽക്കൂടി അദ്വൈതം സിദ്ധമാക്കി, ദ്വൈതം മിഥ്യ എന്നുറപ്പിച്ചു. ജീവാത്മാവിന്റെ ബ്രഹ്മാത്മഭാവവും ദുഃഖനിവൃത്തിയും വ്യക്തമാക്കി. ഈ വിഷയം സിംഹാവലോകനംപോലെ തർക്കത്തിൽക്കൂടി പുനരാവർത്തിക്കുന്ന 13ാം പദ്യം ആരംഭിക്കുന്നു.

**ഓരോന്നതായവയവം സകലം പിരിച്ചു**
**വേറാക്കിയാലുലകമില്ല വിശേഷമത്രേ**
**വേറാകുമീയവയവങ്ങളുമേവമങ്ങോ**
**ട്ടാരായ്കിലില്ലഖിലവും നിജബോധമാത്രം** 13

ദ്വൈതികളുടെ ദ്വൈതവാദം ഉപനിഷത്സിദ്ധാന്തത്തിന് വിരുദ്ധമെന്നു കഴിഞ്ഞ പദ്യത്തിൽ വിശദമാക്കി. ദൃഗ്ദൃശ്യാന്വയവ്യതിരേകം മുതലായ തർക്കങ്ങളിൽക്കൂടി പ്രപഞ്ചം മിഥ്യ,

അദ്വൈതം സത്യമെന്നു പറഞ്ഞു. ഓരോന്നതായ് അവയവം - അവയവം ഉള്ളതിനെ - 'അവയവി' എന്നു പറയുന്നു. അവയവിയിൽനിന്നും അവയവത്തെ എടുത്തുമാറ്റിയാൽ അവയവത്തിൽ നിന്നുമന്യമായ അവയവി സിദ്ധമാകുന്നില്ല. വസ്ത്രത്തിൽനിന്നും നൂലുകളെ എടുത്തുമാറ്റിയാൽ 'നൂല്' എന്ന കാരണത്തിൽനിന്നും അന്യമായ കാര്യം 'വസ്ത്രം' ഉണ്ടായിരിക്കില്ല. അതുപോലെ ഈ പ്രപഞ്ചം എന്ന കാര്യവും പിരിച്ചുമാറ്റിയാൽ അതിന്റെ കാരണത്തിൽനിന്നും അന്യമായി അതും കാണപ്പെടില്ല. ഇതൊരു വിശേഷം, ആശ്ചര്യം തന്നെ. കണ്ടിരുന്ന വസ്ത്രം നൂലിനെ മാറ്റിയതോടെ കാണാതായി. കാരണമായ നൂല് മാത്രം അവശേഷിച്ചു. നൂല് എന്ന കാര്യത്തിൽനിന്നും അതിന്റെ അവയവമായ പഞ്ഞിയെ എടുത്തുമാറ്റിയാൽ നൂല് എന്ന കാര്യവും കാണപ്പെടുന്നില്ല. ഇങ്ങനെ അതിന്റെയും കാരണം എന്നവസാനംവരെ പോയിനോക്കിയാലും 'കാര്യം സത്യം' എന്നു പറയാൻ സാധ്യമല്ല. 'ഏവം അങ്ങോട്ട് ആരായ്കിൽ' - കാര്യകാരണഭാവം സിദ്ധമാകുന്നില്ല. രണ്ടും ഉണ്ട് എന്നത് പറയാൻ സാധിക്കാതെയാകുന്നു.

ഭൗതികമായ കുടം ഉടഞ്ഞാൽ അതിന്റെ പ്രകൃതിയായ മണ്ണ് അവശേഷിച്ചു. അതിനും അപ്പുറം നോക്കാൻ പോയാൽ കാണാൻ കഴിയാത്തതായ ഒരവസ്ഥയിൽ, 'ഉള്ള കുടം ഉണ്ടായി' എന്നു പരിണാമവാദവും 'ഇല്ലാത്തത് ഉണ്ടായി' എന്ന ആരംഭവാദവും പറയുന്നുണ്ട്. ആ വാദത്തിൽ വരാവുന്ന ദോഷങ്ങളെ മുമ്പേ വിശദീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. വിജ്ഞാനവാദികൾ ശൂന്യവിജ്ഞാനത്തിൽ ഈ പ്രപഞ്ചം അവസാനിക്കുന്നു എന്നു സമാധാനം പറയുന്നു. ഇല്ലാത്ത സർപ്പജ്ഞാനം ഇല്ലാത്ത സർപ്പത്തിനു ഹേതുവാകുന്നു, അർഥവും ജ്ഞാനവും ശൂന്യമാകുന്നു എന്നവർ സിദ്ധാന്തിച്ചു. അതിലുണ്ടാകാവുന്ന ദോഷങ്ങളെയും മുമ്പേ വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. വേദാന്തം താത്ത്വികമായ കാര്യകാരണവാദം സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. നിമിത്താന്തരവും ഉപകരണങ്ങളും ഇല്ലാതെയും സൃഷ്ടി ഉണ്ടാകുന്നു. ആ സൃഷ്ടികൾ രജ്ജുസർപ്പം പോലെയും സ്വപ്നാർത്ഥംപോലെയും അതിന്റെ അധിഷ്ഠാന

സത്യത്തിൽനിന്നും അന്യമായിട്ട് സ്ഥിതിചെയ്യാത്തതുകൊണ്ട് സൃഷ്ടി മിഥ്യ, അധിഷ്ഠാനം അദ്വൈതമായ സത്യം എന്നു വേദാന്തം സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു.

പ്രപഞ്ചത്തിനു താത്വികമായ കാര്യകാരണഭാവം പറയുവാനും സമർത്ഥിക്കുവാനും സാധ്യമല്ല എന്നത് മുമ്പേ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. കാര്യകാരണഭാവം ഇല്ല എങ്കിൽ ഈ പ്രപഞ്ചം എങ്ങിനെ പ്രതീതിയിൽപ്പെടുന്നു. ഈ വൈചിത്ര്യവ്യവഹാരത്തിനു എന്താണ് സമാധാനം. ഇവിടെ വേദാന്തം വിവർത്തവാദം സ്വീകരിച്ചു സമാധാനം പറയുന്നു - ഈ പ്രപഞ്ചം എന്നതൊരു വിശേഷമത്രേ. കാര്യകാരണഭാവം പറയാൻ സാധിക്കാത്തതും - അതേസമയം കാര്യകാരണഭാവംപോലെ തോന്നുന്നതുമാകയാൽ 'ഇതൊരാശ്ചര്യംപോലെയുള്ളത് എന്നു തോന്നാം'. എങ്ങനെ സമാധാനം പറയാം - അനാദിതമഃസ്വഭാവം എന്നു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സ്വപ്നത്തിൽ ഒരാൾ മരിച്ചുവെങ്കിലും അടുത്തക്ഷണത്തിൽ അയാൾ ജീവിച്ചതായി കാണപ്പെടുന്നു. ഈ മരണത്തിനു എന്തു സമാധാനം പറയാം? മരിച്ചില്ല, മരണം എന്ന കാര്യം വെറും മിഥ്യയായ തോന്നൽമാത്രം. സൂര്യന്റെ പ്രതിബിംബം ജലത്തിൽ ഇളകിമറിഞ്ഞുകാണാം എങ്കിലും സൂര്യൻ നിശ്ചലനാകുന്നു. പ്രതിബിംബത്തിൽ ചലനം കാണപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് അത് സത്യമെന്ന് എങ്ങനെ പറയാം? സ്വപ്നാർത്ഥങ്ങളിലുണ്ടായ വികൃതികൾ അതിന്റെ അധിഷ്ഠാനമായ ദ്രഷ്ടാവിൽനിന്നും അന്യമായി സ്വീകരിക്കാൻ കഴിയാത്തതുകൊണ്ട് ഇല്ലാത്തത് മിഥ്യ ആകുന്നു. അതേസമയം സ്വപ്നദൃഷ്ടാവ് ഒന്നുമാത്രം സത്യവും ആകുന്നു. അതിനാൽ സ്വപ്നദൃഷ്ടാവായ ബോധാത്മാവ് ഒന്നുതന്നെ അനേകമായ സ്വപ്നാർത്ഥങ്ങളായവഭാസിച്ചതോന്നലുണ്ടായി - വീണ്ടും ഇല്ലാതായി. അതുപോലെ കാണപ്പെടുന്ന ഈ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചവും, ആരാഞ്ഞു നോക്കിയാൽ - ശ്രവണം, മനനം, ധ്യാനം മുതലായ തർക്കത്തിൽ കൂടി വിചാരിച്ചു നോക്കിയാൽ, ബോധാത്മാവിന്റെ ആവിദ്യകമായ അവസ്ഥാന്തരം മാത്രമാകുന്നു എന്നു മനസ്സിലാക്കാം. പ്രപഞ്ചം എന്ന അവസ്ഥാന്തരത്തിനു കാരണം പറയുകയാണ് എങ്കിൽ അത് തെറ്റിദ്ധാരണ -

ഭ്രമം എന്നു പറയാം. തെറ്റിദ്ധാരണയിൽനിന്നുമുണ്ടാകുന്ന കാര്യങ്ങൾ ഇല്ലാത്തത് - മിഥ്യ ആകുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ തെറ്റിദ്ധാരണയും മിഥ്യയാകാം. കാര്യകാരണവാദികൾ രണ്ടിനും സമാന ധർമ്മം സ്വീകരിക്കുന്നു. ഇവിടെ ഭ്രമത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നുവെങ്കിൽ ഭ്രമത്തിനു കാരണമായ അജ്ഞാനം സ്വതേ വന്നുചേരും. ഭ്രമം മിഥ്യയായതുകൊണ്ട് അതിന്റെ കാരണമായ അജ്ഞാനവും മിഥ്യ എന്നു പറയേണ്ടിവരും. അജ്ഞാനത്തിന്റെ സ്വരൂപത്തെപ്പറ്റി മുമ്പേ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

അജ്ഞാനകാരണമായ പ്രപഞ്ചം സിദ്ധമായി. വേദാന്തം അതു സമ്മതിച്ചേക്കാം. അജ്ഞാനം ജ്ഞാനത്തിന്റെ മുമ്പിൽ നിലനിൽക്കില്ല. പ്രകാശവും തമസ്സും ഒരേസമയം ഒരിടത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്നില്ല. പ്രകാശം തമസ്സിനെ മാറ്റുന്നതുപോലെ ഈ അജ്ഞാനവും, പ്രപഞ്ചപ്രതിഭാസവും, ആത്മജ്ഞാനോദയത്തിൽ നിലനിൽക്കാത്തതുകൊണ്ട് രജ്ജുസർപ്പംപോലെയും സ്വപ്നാർത്ഥം പോലെയും, ഇന്ദ്രജാലംപോലെയും ഇല്ലാത്തത് അദ്വൈതാത്മബോധം കയറുപോലെയും സ്വപ്നദ്രഷ്ടാവ് പോലെയും, ഇന്ദ്രജാലക്കാരൻപോലെയും, എപ്പോഴുമുള്ള സത്യം ആകുന്നു. 'ആരായ്കിൽ ഇല്ല അഖിലവും' സ്വപ്നത്തിലെന്നപോലെ തെറ്റിദ്ധാരണയിൽ (ഭ്രമത്തിൽ) ഉണ്ടെന്നു തോന്നിയ പ്രപഞ്ചമെല്ലാം സ്വപ്നദ്രഷ്ടാവ്തന്നെ എന്നപോലെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനസത്യം ബോധം മാത്രമാകുന്നു.

ഉപനിഷത്തിൽ 'സ യത്തത്രകിഞ്ചിത് പശ്യതി - അനന്വാഗതസ്തേന ഭവതി അസംഗോ/യം പുരുഷഃ' സ്വപ്നം തുടങ്ങിയ അവസ്ഥകൾ മിഥ്യയാകയാൽ അജ്ഞാനജന്യങ്ങളും നശ്വരങ്ങളുമാകുന്നുണ്ട്. അവിടെ അവസ്ഥകളുടെ സാക്ഷിയായ ആത്മബോധം നിർവികാരനും അസംഗനുമാകുന്നു. ഉള്ളത് എപ്പോഴും ഉണ്ടാവണം. സ്വപ്നാർത്ഥം വിലയിക്കുന്നു. ജാഗ്രത്തും വിലയിക്കുന്നു. ആ വിലയത്തിൽ സാക്ഷിബോധം നിർവികാരിയുമാകുന്നുണ്ട്. കാരണത്തിൽ കാര്യം വിലയിക്കുമ്പോൾ കാരണത്തിന് കാര്യത്തിന്റെ വികൃതികൾ വികാരം ഉണ്ടാക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ ആ കാര്യങ്ങൾ കാരണത്തിൽനിന്നും അന്യമായിട്ടില്ലാത്ത

ആഭാസം മാത്രമാകുന്നു. ഉള്ളത് ആ കാര്യങ്ങളുടെ ആത്മാവായ ബോധം മാത്രമാകുന്നു. സ്വപ്നത്തിൽനിന്നും ജാഗ്രത്തിലും മറ്റും പോയതിനുശേഷം സാക്ഷിയിൽ സ്വപ്നവികാരം കാണാത്തതുകൊണ്ട് സാക്ഷിയിൽനിന്നും അന്യമായ കാര്യങ്ങളുടെ സംഗം സാക്ഷിക്കുണ്ടാകുന്നില്ല ഉണ്ടായാൽ സാക്ഷി വികൃതമാകും. എന്നാൽ സാക്ഷി വികൃതമാകുന്നില്ല. അതിനാൽ അവിടെ സാക്ഷിയിൽനിന്നും അന്യമായിട്ടൊന്നും ഉണ്ടായില്ല. ഒന്നിന്റെയും സംഗം സാക്ഷിയിലില്ല. രാഗമോ, ദ്വേഷമോ, ശോകമോ, മോഹമോ, വിശപ്പോ, ദാഹമോ, ജനനമോ, മരണമോ, സാക്ഷിയോടുകൂടെയുള്ളതായി അനുഭവപ്പെടുന്നില്ല. ഉണ്ടെന്നു തോന്നിയതെല്ലാം ബോധമാത്രമായ സാക്ഷിയൊന്നുമാത്രമാകുന്നു.

'ബോധമാത്രം' - അസംഗോ/യം പുരുഷഃ, 'അദ്വൈതം പരമാർത്ഥോ ഹി' 'അലാതെ ഭ്രാമ്യമാണേ വൈ നാഭാസാഃ അന്യതോഭുവഃ' - തീക്കൊള്ളി ചുറ്റുമ്പോൾ കാണപ്പെടുന്ന വർതുളാകാരം ഉണ്ടെന്നു തോന്നാം. എങ്കിലും അത് ആഭാസമാകയാൽ ഇല്ലാത്തത്, അതിന് വസ്തുത്വം ഉണ്ടായില്ല - വെളിയിൽ വന്നില്ല. തീക്കൊള്ളിയിൽ വീണ്ടും പ്രവേശിക്കുന്നുമില്ല. അതുകൊണ്ട് ആ വർതുളാകാരം തീക്കൊള്ളി മാത്രമാകുന്നു. അതുപോലെ, ബോധാഭാസമായ ഈ പ്രപഞ്ചത്തിനു വസ്തുത്വം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ബോധത്തിൽനിന്നും അന്യമായിട്ട് ഉണ്ടാകുന്നില്ല-അഖിലവും നിജബോധമാത്രം .'അജാചലമവസ്തുത്വം വിജ്ഞാനം ശാന്തമദ്വയം'ജാതിഗുണക്രിയകളില്ലാത്ത പ്രശാന്തമായ ബോധാത്മാവ് ഒന്നുമാത്രംആകുന്നു ഈ പ്രപഞ്ചവിന്യാസമെന്ന് കാരികയും പറയുന്നു. ഈ വിഷയം പ്രപഞ്ചം മിഥ്യ എന്നതും ബോധാത്മാവ് സത്യം എന്നതും "ആരായ്കിലീ ഉലകം ഇല്ല" എന്ന അഞ്ചാംപദ്യത്തിൽ അന്വയവ്യതിരേകി തർക്കംവഴി വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്.

ഉപനിഷത്ത് സുഷുപ്തിയെ കാണിച്ചുകൊണ്ട് 'അത്രമാതാ അമാതാ ഭവതി-പിതാ അപിതാ ഭവതി അന്ധഃ സൻ അനന്ധോ ഭവതി .....' മാതാവ്, പിതാവ് തുടങ്ങിയ ശരീരബന്ധങ്ങളും

അന്ധൻ,ചെകിടൻ തുടങ്ങിയ ഇന്ദ്രിയസംബന്ധവും ചണ്ഡാലൻ, ബ്രാഹ്മണൻ തുടങ്ങിയ ജാതിബന്ധവും ദുഃഖം,വിശപ്പ്, മരണം മുതലായ മനസ്സിന്റെയും പ്രാണന്റെയും ബന്ധങ്ങളും ഗാഢനിദ്രയിൽ കാണുന്നില്ല. ആ ബന്ധങ്ങൾക്കും അങ്ങേപ്പുറത്ത് ജീവാത്മാവ് എത്തിച്ചേർന്നിരിക്കുന്നതിനാൽ ജീവാത്മാവിന് ഈ ബന്ധങ്ങളെല്ലാം ഇല്ലാതാകുന്നു എന്നും ഉള്ളത് അവിടെയുള്ള സാക്ഷിബോധം ഒന്നുമാത്രമാകുന്നു എന്നതും മനസ്സിലാക്കാം- 'അഖിലവും നിജബോധമാത്രം', അതിൽനിന്നും അന്യമായിട്ട് ഒന്നും ഉണ്ടായില്ല, നശിച്ചില്ല എന്നതും ഒരു ദൃഷ്ടാന്തംവഴി വ്യക്തമാക്കാം. ഒരു ധനികൻ നിത്യവും അതിരാവിലെ ജലപാത്രവുമായി പുറത്തുപോയി കുറച്ചുനടന്ന് ശൗചക്രിയ കഴിച്ചു മടങ്ങുക പതിവായിരുന്നു. ഒരുദിവസം പതിവുപോലെ ജലപാത്രവുമായി പോയിശൗചക്രിയ കഴിച്ച് എണീറ്റപ്പോൾ കൈ ചുവന്നിരിക്കുന്നതുകണ്ട് അല്പമൊന്നു പരിഭ്രമിച്ച് താഴെ നോക്കി. അവിടെയും ചുവപ്പുനിറം തന്നെ, ആൾ വല്ലാതെ കുഴങ്ങി. വയറ്റിൽനിന്നും ഇത്രയധികം രക്തം പോയി എന്നു മനസ്സിലാക്കി ക്ഷീണവും ഭയവും ദുഃഖവുമായി പതുക്കെപ്പതുക്കെ നടന്നു വീട്ടിലെത്തി ഭാര്യയെ വിവരമറിയിച്ചു കിടപ്പിലായി. ഉടനെ ഡോക്ടറെ വിളിച്ച് ഉപചാരം നടത്തി- മരുന്നു കഴിച്ച്, ചിന്തിച്ചു വിഷമിച്ചു വിശ്രമിക്കയായി. ബന്ധുക്കൾക്ക് അറിവു കൊടുത്തു വീട്ടിൽ ആളുകളുടെ ഞെരുക്കമായി. എന്തിനേറെ, ധനികന് ക്ഷീണം വർദ്ധിച്ചു, വിവശനായി. വീട് ശോകഛായയിൽ മുഴുകി. അതേസമയം ധനിന്റെ ചെറിയ മകൾ കരഞ്ഞുകൊണ്ടടുത്തു. അമ്മയോട് രാത്രിയിൽ ചുവപ്പുനിറം കലർത്തി രാവിലെ കളിക്കാനായി അച്ഛന്റെ കട്ടിലിനു താഴെ വെച്ചിരുന്ന ജലപാത്രം എവിടെ അത് എടുത്തു തരൂ എന്ന് അമ്മയോട് ശാഠ്യമായി മോഹാലസ്യത്തിൽ കഴിഞ്ഞ ധനികന് അതൊരു അമൃതവർഷം പോലെയായിരുന്നു. അയാൾ ചോദിച്ചു 'എന്ത്'? 'ഏതു പാത്രം ചുവപ്പുനിറമോ'? കാര്യമൊക്കെ മനസ്സിലാക്കി. അയാൾ ഉടനെ എണീറ്റു ഡോക്ടർ കബളിപ്പിച്ചു പോയതിൽ പശ്ചാത്തപിച്ചുപോയി. ഇവിടെ ആദ്യം ഉണ്ടായ

തായ യാതൊന്നും സത്യമല്ല ഉള്ളത് അയാൾമാത്രം - 'അജം സാമ്യം വിശാരദം' 'അഖിലവും നിജബോധമാത്രം' എന്നതും വ്യക്തമായി. ജീവനുണ്ടാക്കിയ ബന്ധമെല്ലാം ഉറക്കത്തിൽ ദൂരെ വലിച്ചെറിഞ്ഞു, ബോധംമാത്രമായി നിലനിൽക്കുന്നതുപോലെ ബോധോദയത്തിൽ ജീവന്മുക്തന്റെ എല്ലാ ബന്ധങ്ങളും സ്വപ്നാർത്ഥംപോലെ വിലയിച്ചുപോയി, നിജബോധം മാത്രമവശേഷിക്കുന്നു.

### പദ്യം 14

കഴിഞ്ഞ പദ്യത്തിൽ പറഞ്ഞതായ അദ്വൈതാത്മബോധം ഒന്നുമാത്രം സത്യം എന്നും അജ്ഞാനിയുടെ അനുഭവത്തിലിരിക്കുന്ന ഈ പ്രപഞ്ചം അസത്യം - മിഥ്യ എന്നും എങ്ങനെ അറിയാൻ സാധിക്കുമെന്ന് അടുത്ത പദ്യത്തിൽ പറയുന്നു.

**നൂലാട തന്നിലുദകം നുരതന്നിലേവം**
**ഹാ! ലോകമാകെ മറയുന്നൊരവിദ്യയാലേ-**
**ആലോചനാവിഷയമായിതു തന്റെ കാര്യ-**
**ജാലത്തൊടും മറകിലുണ്ടറിവൊന്നുമാത്രം** 14

നൂൽ ആടതന്നിൽ അവിദ്യയാലെ മറയുന്നു. നൂലിനും വസ്ത്രത്തിനും ഇവിടെ പറയുന്ന കാര്യകാരണഭാവം അവിദ്യാകൃതമായതിനാൽ ആധ്യാസികം എന്നറിയണം. നൂല് എന്ന കാരണത്തിൽ വസ്ത്രമെന്ന കാര്യമുണ്ടായി എങ്കിലും അത് നൂലിൽനിന്നും അന്യമാകുന്നില്ല. നൂലിനുള്ള ഗുണവും ധർമ്മവും ഘനവും മാത്രമാണ് വസ്ത്രത്തിനും ഉള്ളത്. വസ്ത്രം വസ്ത്വന്തരമല്ല. എങ്കിലും വസ്ത്വന്തരംപോലെ കാണപ്പെടുന്നു. കാരണമായ സത്യം, നൂല് മറഞ്ഞുപോയി (ആവൃതമായി) വസ്ത്രമെന്ന വിക്ഷേപത്തിൽ, വേറൊരു നാമരൂപത്തിൽ, പ്രതീതമായി ഉള്ളതിനെ മറയ്ക്കുക, ഇല്ലാത്തതിനെ പ്രതീതമാക്കുക, ഇതാകുന്നു അവിദ്യയുടെ കൃത്യം. അവിദ്യക്ക് അഘടനഘടനാചാതുര്യമുണ്ട് എന്നത് വ്യക്തമായി. ചലനസ്വഭാവമുള്ളതിന് - വേറൊരു ദൃഷ്ടാന്തം കാണിക്കുന്നു. 'ഉദകം നുരതന്നിൽ അവി

ദ്യയാലെ മറയുന്നു' – നുര ഉദകത്തിൽ (ജലത്തിൽ) നിന്നുമുണ്ടായി ജലത്തെ മറച്ചു. സക്രിയമായ ജലം നിഷ്ക്രിയമായ വേറൊരു രൂപത്തിൽ കാണപ്പെട്ടു, ജലത്തെ ആവരണം ചെയ്തു. വേറൊന്നാക്കിയതും അവിദ്യതന്നെ; പ്രമാതാവിന്റെ അജ്ഞാനം തന്നെ. ജലത്തിനും നുരയ്ക്കും ഭേദമില്ല. രണ്ടും ഒന്നുതന്നെ ആയതിനാൽ കാര്യകാരണഭാവം പറയുവാൻ സാധ്യമല്ല. ഇവിടെ കാര്യകാരണഭേദം കാണുന്നതുകൊണ്ട് ഈ ഭേദത്തിനും കാരണം പറയേണ്ടിവരുന്നു. അവിദ്യാവസ്ഥയിൽ അവിദ്യാകൃതമായ കാര്യകാരണഭാവം പറയാം. അവിടെ ദ്വൈതഭേദം കാണപ്പെടാം. അതിനെ ശാസ്ത്രം അജ്ഞാതാവസ്ഥ (അജ്ഞാനവേള) എന്നു പറയുന്നു. അവിദ്യയാൽ, കാരണമായ നൂൽ കാര്യത്തിൽ മറയുന്നു. കാരണമായ ജലം കാര്യമായ നുരയിൽ മറയുന്നു. അജ്ഞാനകൃതമായ കാര്യകാരണഭാവത്തിൽ കാരണം മറഞ്ഞുപോകുന്നതായി നാം ദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ കാണുന്നുണ്ട്. അവിടെ ദ്വൈതഭേദം തലപൊക്കുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ ഹാ മറയുന്നൊരവിദ്യയാലെ ലോകമാകെ – എന്നു മനസ്സിലാക്കണം. ഹാ! എന്തൊരാശ്ചര്യം 'മറയുന്നൊരവിദ്യ' എന്നതിന് ആദ്യം 'അന്തർഭാവിതണ്യർത്ഥം' മറയ്ക്കുന്നു എന്നർത്ഥം പറയണം. ദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ അത് വ്യക്തമാണ്. പ്രപഞ്ചകാരണമായ സത്യത്തെ മറയ്ക്കുന്ന സ്വഭാവമുള്ള അവിദ്യ ആ സത്യത്തെ ആവരണം ചെയ്തു (മറച്ചു), അതിനെ വേറൊന്നാക്കി പ്രതീതിപ്പെടുത്തി. അതുതന്നെ ലോകമാകെ എല്ലാ പ്രപഞ്ചവും ആയി കാണപ്പെടുന്നു. ഇതുതന്നെ അവിദ്യാസാമർത്ഥ്യം – എന്തൊരാശ്ചര്യം ആകാശം തുടങ്ങിയ നാമരൂപങ്ങളിൽ വിക്ഷിപ്തമായ ഈ ലോകത്തിലും കാരണമായ സച്ചിദാനന്ദം അവിദ്യകൊണ്ടുതന്നെ വസ്ത്രത്തിൽ നൂലുപോലെ മറയുന്നു. ഹാ, എന്തൊരാശ്ചര്യം! സച്ചിദാനന്ദം മാറി പ്രപഞ്ചമായി കാണപ്പെടുന്നു.

ഈ അവസ്ഥാന്തരാപത്തി എന്നത് സ്വതേയുള്ളതാണോ? അല്ല – എന്നു സമാധാനം പറയുന്നു. അവിദ്യയാലെ ഇത് അവിദ്യാകൃതമായ പ്രതീതിയാകയാൽ സ്വതേയുള്ളതല്ല, സത്യമല്ല. മാറിപ്പോകും. അവിദ്യയുടെ ലക്ഷണവും അതിന്റെ നിവൃത്തിയും

മറ്റും മുമ്പേ വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഇവിടെ സച്ചിദാനന്ദമായ കാരണത്തെ ആവരണം ചെയ്യുക എന്നതിന് വിശേഷരൂപമായ പൂർണ്ണാനന്ദത്തെ അനുഭവത്തിൽ വരുത്താതെ, അതിന്റെ സാമാന്യബോധത്തിൽ കൂടി വസ്ത്രമെന്നപോലെ വേറൊന്നാക്കി പ്രപഞ്ചമാക്കിക്കാണിക്കുക എന്നർത്ഥമാകുന്നു. നാമവും രൂപവും ജാതിയും ഗുണവും സംബന്ധവുമൊന്നും ഇല്ലാത്തതിനെത്തന്നെ നാമരൂപങ്ങൾ മുതലായ ധർമ്മങ്ങളുള്ളതാക്കിക്കാണിച്ചു സഹസ്രനാമങ്ങളും വിരാഡ്രൂപവും വെളിയിലാക്കി. ഒരുതുള്ളി വെള്ളം ഇല്ലാത്ത മരുസ്ഥലത്തിൽ നീർച്ചാലുകളും തിരമാലകളും കാണപ്പെടുന്നു, അതുപോലെ ഈ സംസാരസാഗരവും അലയടിക്കുന്നു എന്ന് ജ്ഞാനിയായ പാക്കനാരും പാടി. 'കാന കാന കാട്ടകത്തു കാലില്ലാത്ത മാൻ കളിച്ചു' കാനൽപോലുള്ള ഈ സംസാരാടവിയിൽ സ്വതേ നിലനിൽപ്പില്ലാത്ത ജീവാത്മാവ് തുടങ്ങിയ മാൻനിരകൾ കാലില്ലാതെ ഓടുന്നതുപോലെ കാണപ്പെടുന്നു. ഇതുതന്നെ ആശ്ചര്യം'– ചിദാകാശത്തിൽ കുടിലുകൾ കെട്ടിയിരിക്കുന്നതുപോലെ 'യത്ര ഹി ദ്വൈതമിവ ഭവതി'ആത്മാവിന്റെ അവിദ്യാവസ്ഥയിൽ ദ്വൈതഭേദമായ സംസാര വ്യവഹാരംപോലെയും - ഭാരം നിറച്ച വണ്ടിയുടെ അടിയിൽക്കൂടി പോകുന്ന ശ്വാവിനെപ്പോലെ മിഥ്യാഭിമാനിയായ ജീവാത്മാവ് ഈ മിഥ്യാഭാരം എന്റെ തലയിലാണ് എന്നതു പോലെയും വിചാരിച്ചുപോയി ഇതാകുന്നു അവിദ്യാചാതുര്യം. ആവരണശക്തിയുള്ള 'ഒരവിദ്യ' ഇത്രയും തന്റേടം കാണിക്കുന്നുവല്ലോ. ആത്മാവിനെ ആശ്രയിച്ചു വിഷയമാക്കി പുറത്തുവന്നതായ അവിദ്യയെ ആശ്രയത്തിലും വിഷയത്തിലും കൂടി മാത്രമേ വിവേചനംചെയ്യാൻ കഴിയുന്നുള്ളൂ. രജ്ജുസർപ്പത്തെ കയറിൽക്കൂടി മാത്രമേ കൽപ്പിക്കാനും നിഷേധിക്കാനും കഴിയുന്നുള്ളൂ.

ജലത്തെ ആശ്രയിച്ചു വിഷയീകരിച്ചുണ്ടായ പായലിനെപ്പോലെയും സൂര്യനെ ആശ്രയിച്ചു വിഷയീകരിച്ചുണ്ടായ മേഘത്തെപ്പോലെയും ആശ്രയത്തിലും വിഷയത്തിലുംകൂടി മാത്രമേ അവിദ്യയെയും നിരൂപിക്കാൻ സാധിക്കുന്നുള്ളൂ. സത്യമായ ഒരു

കാരണം അവിദ്യയാൽ അനേകമായി. ഇവിടെ അനേകത്തിന്റെ വിഷയവും ആശ്രയവും ഒരു സത്യമാകയാൽ അതിൽക്കൂടി അനേകത്തിന് കാരണമായ അവിദ്യയെ ഊഹിക്കാം. ഇങ്ങനെ സത്യമായ കാരണം വേറൊന്നായി, ലോകമാകെയായി. യക്ഷ പ്രശ്നത്തിൽ യുധിഷ്ഠിരൻ പറയുന്നതുപോലെ ഈ വിരുദ്ധ ധർമ്മിയായ സംസാരവ്യവഹാരത്തിൽ രസിച്ചു കഴിയുന്നതു തന്നെ ഒരു ആശ്ചര്യകരമായ വാർത്ത.

ഇവിടെയെല്ലാം 'എനിക്ക്' 'എന്റെത്' എന്നു പറഞ്ഞ് ഒതുക്കുന്നവരായ എത്രയോ ഹിരണ്യകശിപുമാരുടെ മന്ത്രിസഭകൾ അവിദ്യാപിശാചിന്റെ കാലടിയിൽ ഉടഞ്ഞു മറിഞ്ഞുപോയി. 'കാമിനീ കാഞ്ചനത്തെ മാത്രം മുറുക്കിപ്പിടിച്ചിരിക്കുന്ന എത്രയോ രാവണന്മാരുടെ ശിരസ്സുകൾ കഴുകന്മാരുടെ കാലടിയിൽ അമർന്നുപോയി' എന്നും കാളിദാസൻ ഒരു സമസ്യാപൂരണത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. 'ശിവ ശിവ താനിലുഠന്തിഗൃധ്രപാദേ'

നമ്മുടെ സ്വന്തം മുതലായ സച്ചിദാനന്ദം എവിടെ പോയി മറഞ്ഞു? ഈ കാണുന്ന അസത്യവും അനീതിയും ദുഃഖവും അവിവേകവും എവിടെനിന്നും ഉണ്ടായി. ഇതു തന്നെ അവിദ്യാകൃതമായ ആശ്ചര്യം. ഈ ദോഷം എങ്ങനെ ഇല്ലാതാകും? ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ സമാധാനം പറയുന്നു. 'ആലോചനാവിഷയമായിതു തന്റെ കാര്യജാലത്തൊടും മറകിലുണ്ടറിവൊന്നുമാത്രം' - ഉപനിഷത്തിൽ ആത്മാ വാരേ ശ്രോതവ്യ എന്നു പറയുന്നു. പൂർവ്വപുണ്യസഞ്ചയത്താൽ ആയിരത്തിലൊരാൾക്കു വേദാന്ത ശ്രവണവും ഗുരുവിന്റെ സഹായവും ഈശ്വരാനുഗ്രഹവും ഉണ്ടാകാം. അനുഭവാവസാനംവരെ അപ്രതിഹതമായ ആത്മചിന്തനം ചെയ്യുന്ന മുമുക്ഷുവിന് സമാധിയുടെ പരിപക്വാവസ്ഥയിൽ, ജ്ഞാനോദയത്തിൽ, മുമ്പു പറഞ്ഞതായ അവിദ്യയും അതിന്റെ കാര്യമായ ഈ ദ്വൈതകോലാഹലവും, പ്രകാശത്തിൽ ഇരുട്ട് എന്നപോലെ എവിടെയോ ഓടി ഒളിക്കുന്നു, അവിദ്യ ഒന്നു മാത്രമാകുന്നു. ഒരു പ്രാവശ്യം ആ അവിദ്യയുടെ നിവൃത്തിയുണ്ടായാൽ അതു വീണ്ടും മടങ്ങിവരുന്നില്ല. അവിദ്യയ്ക്കു

വസ്തുത്വം ഇല്ല എന്നതു മുമ്പേ പറഞ്ഞുവല്ലോ. അത് 'വൃത്തി സ്ഥമാം അറിവിൽ' എന്ന പദ്യത്തിൽ വിശദമാണ്. ആലോചനാവിഷയമായാൽ, മേല്പറഞ്ഞവിധം സമാധിയുണ്ടായാൽ ഉപനിഷത്തിൽ 'യത്ര ത്വസ്യസർവ്വം ആത്മൈവാഭൂത്' - ജ്ഞാനിക്കു വിദ്യാവസ്ഥയുണ്ടായാൽ ആലോചനാവിഷയമായാൽ, ദ്വൈതഭേദം രജ്ജുസർപ്പം പോലെ ബാധിച്ചുപോകുന്നുണ്ട്. 'തന്റെ കാര്യജാലത്തോടും മറയുന്നുണ്ട്' സ്വപ്നദ്രഷ്ടാവിനെന്നപോലെ അറിവൊന്നുമാത്രം അവശേഷിക്കുന്നു. സമ്യഗ്ജ്ഞാനോദയത്തിൽ ആത്മാവിന്റെ പൂർണ്ണാനന്ദാതിശയം പ്രകടമാകുമ്പോൾ അവിദ്യ സ്വതേ ഇല്ലാത്തത് തന്നെ ഇല്ലാതാകുന്നു എന്ന് തദധിഗമാധികരണത്തിലും നാലാംപദ്യത്തിലും വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്.

പൂർവ്വാർദ്ധത്തിൽ അവിദ്യാവിഷയതയെയും ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ അവിദ്യാനിവൃത്തിവിഷയതയെയും പ്രതിപാദിച്ചു. 'ജ്ഞാത്വാദേവം സർവ്വപാശാപഹാനി നാന്യഃ പന്ഥാ വിമുക്തയേ' അവിദ്യാനിവൃത്തിയുണ്ടാകുവാൻ ആത്മജ്ഞാനമൊന്നുമാത്രമാണ് സാധനം എന്ന് ഉപനിഷത്തുകൾ പറയുന്നുണ്ട്.

'മങ്ങാതോർക്കിൽ മൃതേ പ്രവൃത്തിപരമാമി-
ജ്ജീവിതം മാറ്റിനാൽ
പൊങ്ങാനും മതിവിശ്രമപ്രവണമാം പൗരസ്ത്യ
ചിത്തത്തിൽ നീ
തങ്ങാമൊന്നായിനിന്നിൽ മെച്ചമിനിയും നിൻ
കൂരിരുട്ടഞ്ചിയാ
ണിങ്ങാദ്ധ്യാത്മിക ദീപമിന്നു മുനിമാർ ആവിഷ്കരിച്ചുള്ളതും

എന്നു പ്രരോദനകാരനും. മറയുന്നൊരവിദ്യയാൽ എന്നതിന് ആത്മജ്ഞാനോദയത്തിൽ സ്വയം ബാധിച്ചു പോകുന്ന അവിദ്യ എന്നും അർത്ഥം പറയാം. സ്വയമേവ വസ്തുത്വം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ടുതന്നെ ജ്ഞാനോദയത്തിൽ അവിദ്യ സ്വയം മറയുന്നു. 'ഒരവിദ്യ' എന്നത് ജ്ഞാനത്തിൽ ബാധിച്ചുപോകുന്ന

അവിദ്യ ഒന്നുമാത്രമാകുന്നു. ആദ്യത്തെ അവിദ്യ നശിച്ച ശേഷം മറ്റൊരു അവിദ്യ ഉണ്ടാകുന്നില്ല എന്നർത്ഥമാകുന്നു. എല്ലാ അവിദ്യയ്ക്കും സമാനത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ട് സ്വരൂപഭേദം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് വേദാന്തം രണ്ട് അവിദ്യയെ സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. അവിദ്യാനിവൃത്തിയുണ്ടായ ജീവൻമുക്തന് വീണ്ടും വേറൊരവിദ്യ ഉണ്ടാകുന്നില്ല.

കഠോപനിഷത്തിൽനിന്നും ഈ പദ്യത്തിലെ വിഷയങ്ങളെ 'ആലോചനാവിഷയമായിതു' എന്നത് കൂടുതലായി മനസ്സിലാക്കാം. 'അറിവൊന്നു മാത്രം' - വിദ്യാവസ്ഥയിൽ അദ്വൈതജ്ഞാനം അവശേഷിക്കുന്നു എന്ന് എങ്ങിനെ മനസ്സിലാക്കാം. സുഷുപ്തിയിലും സമാധിയിലും ആവിദ്യകമായകരണങ്ങൾ വിലയിച്ചു പോകുന്നുണ്ട്. 'യത്രത്വസ്യ സർവ്വം ആത്മൈവാഭൂത്' - ഏതൊരവസ്ഥയിൽ കാര്യകരണങ്ങൾ വിലയിച്ചു പോകുന്നുവോ ആ സമാധിയിലും സുഷുപ്തിയിലും ആര്, ആരെ ഏതു കരണംകൊണ്ടു കാണുന്നു. ആ അവസ്ഥയിൽ കാണാനും കേൾക്കാനുമുള്ള വിഷയങ്ങൾ ഇല്ലാതായിരിക്കുന്നു. മനസ്സ് മുതലായ കരണങ്ങൾ വിലയിച്ചുപോയി. ദ്വൈതദർശനം തനിയെ ഇല്ലാതായി. എങ്കിലും ആ അവസ്ഥ ശൂന്യമല്ല, സ്വയംപ്രകാശമാണ്, സ്വസംവേദ്യമാണ് എന്ന് ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നു. 'ന ഹി വിജ്ഞാതുർ വിജ്ഞാതേർവിപരിലോപോ വിദ്യതേ അവിനാശിത്വാത്' - വിജ്ഞാതാവായ ജീവാത്മാവിന്റെ ജ്ഞാനസ്വരൂപത്തിന് ലയം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. എല്ലാ കാര്യകരണങ്ങളും മാറിപ്പോയി എങ്കിലും അവിടെ അവിനാശിയായ ജ്ഞാനസ്വരൂപത്തിന് ലോപമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അത് എപ്പോഴും നിലനിൽക്കുന്നു. സുഷുപ്തിയും സമാധിയും ശൂന്യമല്ലാത്ത സ്വയംപ്രകാശമാകുന്നു. ബാഹ്യമാകുന്ന കാര്യങ്ങളെ കാണുന്ന പ്രമാതാവിന്റെ ദൃശ്യദൃഷ്ടി നശിച്ചുപോയാലും, ദൃശ്യദൃഷ്ടിയുടെ സാക്ഷിയായ അദൃശ്യമായ സ്വരൂപജ്ഞാനം സ്ഥിരമായിരിക്കുന്നുണ്ട്. അത് സുഷുപ്തിയിലുണ്ടായ അനുഭവത്തിന്റെ സ്മരണയിൽനിന്നും വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്. സാക്ഷാത്കാരവൃത്തിയും സുഷുപ്തിയിലുണ്ട്. കരണവിലയം ഉണ്ടായതിനാൽ കരണത്തിൽക്കൂടെ

അതിനെ വിഷയീകരിക്കാൻ സാധ്യമല്ല. 'ന ഹി ദൃഷ്ടേഃ ദ്രഷ്ടാരം പശ്യേഃ' എന്ന് ഉപനിഷത്തു പറയുന്നു. സ്വയംപ്രകാശമാകയാൽ അത് ഉണ്ട് എന്നു സ്വയം സിദ്ധമാകുന്നു. അങ്ങനെയുള്ള ആത്മബോധം സ്വാനുഭവവേദ്യമാകുന്നു. അത് എപ്പോഴുമുണ്ട് എങ്കിലും സമാധിയിൽ വിശേഷാനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നു. ഈ വിഷയമാണിവിടെ 'ആലോചനാ വിഷയമായിതു തന്റെ കാര്യജാലത്തൊടും മറകിൽ അറിവൊന്നു മാത്രം' എന്നു പറഞ്ഞത്.

കരണങ്ങളുടെ അബുദ്ധിപൂർവ്വകമായ വിലയത്തിൽ, സുഷുപ്തിയിൽ, ആത്മാനുഭവമുണ്ടായി എങ്കിലും അത് അജ്ഞാനാന്തരിതമാകയാൽ അവിടെ ആത്യന്തികമായ ദുഃഖനിവൃത്തിയോ മോക്ഷസുഖമോ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. വേദാന്തപ്രമാണജന്യവും ബുദ്ധിപൂർവ്വകവുമായ അജ്ഞാനനിവൃത്തിയിൽ ഉണ്ടായ വിശേഷാത്മാനുഭവം കരണഗോചരമല്ല എങ്കിലും സ്വയം പ്രകാശാത്മകമാകയാൽ സ്വതഃസിദ്ധവും ദുഃഖനിവൃത്തിരൂപമായ മോക്ഷസുഖത്തിനു ഹേതുവുമാകുന്നു. ഈ അവസ്ഥ സ്വാനുഭവഗമ്യമാകയാൽ 'ഉണ്ട്' അറിവൊന്നുമാത്രം എന്നു സംഗ്രഹിച്ചു. അവിടെ ശൂന്യവാദത്തിനു സ്ഥാനമില്ല.

ഭാഗവതത്തിലും "യത്രദംഭീത്യഭയാവിരാജിതാ മായാത്മവാദേ" ഭീകരമായ സംസാരത്തിൽ നിരങ്കുശമായി താണ്ഡവം ചെയ്യുന്ന അവിദ്യ, ആത്മജ്ഞാനികളുടെ മുമ്പിൽ ഭയഭീതയായി ഓടി ഒളിക്കുന്നു എന്നരുളുന്നു. അവിദ്യാകാര്യങ്ങളെല്ലാം ജ്ഞാനോദയത്തിൽ വിലയിച്ചുപോയ ജ്ഞാനിക്ക് ബാധ്യബാധകമായ വ്യവഹാരത്തിൽനിന്നും പരമായ ജ്ഞാനാനുഭവം നിലനിൽക്കുന്നു. മായയും അതിന്റെ കാര്യങ്ങളും വിലയിച്ചു പോകുന്ന അവസ്ഥയെ അവിദ്യാനിവൃത്തി എന്നും ആത്മസ്വരൂപമെന്നും പറയുന്നു. 'യതോവാചോ നിവർത്തന്തേ' 'തദ്വിഷ്ണോഃപരമം പദം' അധിഷ്ഠാനബോധോദയത്തിൽ കല്പിതമെല്ലാം മാറിപ്പോയാലും അധിഷ്ഠാനമായ പരമപദം പാമ്പിന് കയറെന്നപോലെ അറിവൊന്നുമാത്രം ശേഷിക്കുന്നു.

അവിദ്യയ്ക്ക് അസത്വമെന്നും അഭാനമെന്നും രണ്ടവസ്ഥകളുള്ളതായി മുമ്പു പറഞ്ഞുവല്ലോ. ശാസ്ത്രാഭ്യാസംകൊണ്ടും ഗുരൂപദേശംകൊണ്ടും ഉണ്ടാകാവുന്ന പരോക്ഷജ്ഞാനം അവിദ്യയുടെ അസത്വാവരണത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നു. ഭൂമിയുടെ അടിയിൽ ജലം ഉണ്ട് എന്നപോലെ ആത്മാവിന്റെ പരോക്ഷാനുഭവമുണ്ടാകുന്നു. വേദാന്ത പ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനോദയത്താൽ (സമാധിയാൽ) അവിദ്യയുടെ അഭാനമെന്ന ആവരണം മാറുന്നു. വേദാന്തവാക്യജന്യമായ പരിശുദ്ധബുദ്ധിയിൽ വിശേഷരൂപത്തിൽ പ്രതിബിംബിച്ചിരിക്കുന്ന സച്ചിദാനന്ദാകാരത്തെയാണിവിടെ ആലോചനാവിഷയമായത് എന്നു പറയുന്നത്. അത് അവിദ്യയുടെ അഭാനാവരണത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നു. ആ അവസ്ഥയിൽ ആനന്ദാതിശയമായ അറിവൊന്നുമാത്രം അവശേഷിക്കുന്നു. ഇതിനെയാണ് ശാസ്ത്രം ഉപലക്ഷണന്യായത്തിലൂടെ വിഷയമാക്കുന്നത്. ഈ വിഷയം നാലാംപദ്യത്തിൽ വ്യക്തമാണ്.

ഈ വസ്തുത കാരികയിലും വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. 'ബുദ്ധ്വാ അനിമിത്തതാം സത്യം ഹേതും പുനരനാപ്നുവൻ' അവിദ്യാനിവൃത്തിയിൽ സംസാരകാരണമില്ലാതായി ജന്മം, മരണം മുതലായ സംസാരധർമ്മങ്ങൾ സ്വതേ മാറി വേറൊരു ഗതിയും അവശേഷിച്ചിട്ടില്ല, വേറൊരു പരമാർത്ഥജ്ഞാനവുമില്ല. താത്ത്വികമായ കാര്യകാരണഭാവം പറയുവാൻ സാധ്യമല്ല. കാരണം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ജനനം മരണം മുതലായ സംസാരധർമ്മങ്ങൾ സ്വതേ മാറി പരലോകഗതിക്ക് കാരണം പറയാൻ സാധ്യമല്ല. ജീവാത്മാവിന് ഒരിടത്തും പോകേണ്ടതായി അവശേഷിച്ചിട്ടില്ല. ആ വിധത്തിൽ സ്വാത്മാവസ്ഥാനം എന്ന മുക്തിയുണ്ടായ ജീവാത്മാവിന്റെ ശോകം മോഹം തുടങ്ങിയ സംസാരധർമ്മങ്ങളുടെ ആത്യന്തികനിവൃത്തിയും ആനന്ദാതിശയാനുഭവവും പ്രാപ്തമായി, അറിവൊന്നുമാത്രം അവശേഷിച്ചു. മൈത്രേയീബ്രാഹ്മണത്തിലും ഭാഗവതത്തിൽ വിദുരമൈത്രേയസംഭാഷണത്തിലും ഈ വിഷയം വിശദമാക്കുന്നു. 'സ വൈ നിവൃത്തിധർമ്മേണ തിരോധത്തേ ശനൈഃ ശനൈഃ' – ഒന്നിൽ അനേകത്വം നിർഗുണത്തിൽ ഗുണവത്വം, നിഷ്ക്രിയ

ത്തിൽ ക്രിയാവത്വം, ദൃക്കിൽ ദൃശ്യത്വം ഇങ്ങനെ ആത്മാവിൽ വിരുദ്ധമായവഭാസിക്കുന്ന അവിദ്യാദോഷത്തെ ഒരുത്തമസാധകൻ ഭക്തിയോഗത്തിൽക്കൂടി ക്രമേണ ഇല്ലാതാക്കണം. ഭക്തിയോഗത്തിന്റെ പരിപാകാവസ്ഥയിൽ ഈ ദോഷങ്ങൾ സ്വതേ മാറിപ്പോകുന്നു. ഭഗവത്സാക്ഷാത്കാരം നിലനിൽക്കുന്നു. ബ്രഹ്മവിദ്യാഭ്യാസംകൊണ്ട് അവിദ്യാശക്തിയെ നശിപ്പിക്കണം - ആത്മസാക്ഷാത്കാരം ഉണ്ടാകണം - ഇതാകുന്നു ഈ പദ്യത്തിന്റെ സാരാംശം. ആത്മോപദേശ ശതകത്തിൽ - 'വിഷയവിരോധിനിയോടണഞ്ഞിടേണം മായാമതിയറുവാൻ സദ്ഗതി വരുവാനിതിനെ ഭജിച്ചിടേണം' എന്നിങ്ങനെ ഗുരുപാദങ്ങൾ പറയുന്നുണ്ട്. ശങ്കരാചാര്യരും അവിദ്യാനിവൃത്തിയും മോക്ഷഫലവുമുണ്ടാക്കുവാനായി ഭജഗോവിന്ദം ഭജഗോവിന്ദം എന്നതിമനോഹരമായി ബ്രഹ്മവിദ്യ ഉപദേശിക്കുന്നുണ്ട്. ജ്ഞാനസാധനകൾകൊണ്ട് അവിദ്യയെ നശിപ്പിക്കാം. ആലോചനാവിഷയമായാൽ അറിവൊന്നുമാത്രം ശേഷിക്കും എന്നത് വിശദമാക്കി.

### പദ്യം 15

പതിനൊന്നാംപദ്യത്തിൽ ജ്ഞാനിക്ക് സത്തുലക്ചിത്തു സുഖസ്വരൂപം, ഇങ്ങിനെ മൂന്നുപ്രകാരത്തിലുള്ള അനുഭവം ജീവന്മുക്തനിൽ ഉണ്ട് എന്നു പറഞ്ഞതിൽ സംശയം തോന്നാം. സത്ത് -ചിത്ത്-ആനന്ദം എന്ന അനുഭവത്തിൽ മൂന്നു ഭേദങ്ങളുണ്ടായാൽ അദ്വൈതം എങ്ങനെ നിലനിൽക്കും? പരമാർത്ഥസത്യത്തിൽ ഭേദമില്ല എന്നതു വിശദമാക്കാനായി അടുത്ത പദ്യം ആരംഭിക്കുന്നു.

**ആനന്ദമസ്തിയതു ഭാതിയതൊന്നു തന്നെ**
**താനന്യമോർക്കിലതു നാസ്തി ന ഭാതി സർവം**
**കാനൽജലം ഗഗനനീലമസത്യമഭ്ര-**
**സൂനം നിനക്കിൽ ഗഗനം പരമാർത്ഥമാകും** 15

ആനന്ദം - 'വിജ്ഞാനമാനന്ദം ബ്രഹ്മ' എന്നു തുടങ്ങിയ ഉപനിഷത്തുകളിൽ പറയുന്നതായ നിരതിശയമായ സുഖം.

അസ്തി ശബ്ദത്തിന് കൃത്യാശ്രയമായ കർതൃത്വം ബ്രഹ്മത്തി നില്ലാത്തതുകൊണ്ട് 'യോഗ്യാർത്ഥം' പറയണം. സത്തായോഗ്യം - സത്യം എന്ന വ്യവഹാരത്തിന് യോഗ്യമായത്- അസ്തിയുടെ അർത്ഥം. (അസ്തി, ഭാതി രണ്ടും ക്രിയാപ്രതിരൂപമായ അവ്യ യപദങ്ങൾ). നിരതിശയമായ ബഹുത്വം എന്ന അർത്ഥത്തിൽ പാണിനീയം 'ബഹു'ശബ്ദത്തിൽ നിന്നും 'ഭൂമാ' ശബ്ദം സിദ്ധം ചെയ്യുന്നു. അതിനെ സത്യം എന്നു പറയുന്നു. മൂന്നുകാലത്തിലും ഒരുപോലെ നിലനിൽക്കുന്ന ഉൺമയെ സത്യം എന്നു പറയു ന്നു. അത് 'ഭാതി' ഭാതി എന്നതും കർതൃവാചകമല്ല ഭാനയോഗ്യം നിരതിശയമായ പ്രകാശം, അറിവ് എന്നർത്ഥമാകുന്നു. ഇതു മൂന്നും അതൊന്നുതന്നെ, ഒന്നാകുന്നു, എന്ന് എങ്ങനെ പറയാം. ഒന്നാകുന്നു എങ്കിൽ ഇതിൽ ഏതെങ്കിലും ഒന്നിനെമാത്രം പറ ഞ്ഞാൽ മതിയല്ലോ. മൂന്നിനെ പറയുകയും അതൊന്ന് എന്നു പറയുകയും ചെയ്യുന്നു. പര്യായവാചകമായ ശബ്ദങ്ങളെ ഒരുമിച്ചു പ്രയോഗിക്കാറില്ല. ഈ മൂന്നും മൂന്നല്ല-ഒന്നുതന്നെ എന്ന് ഉപനിഷത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. 'യോ വൈ ഭൂമാ തത് സുഖം തദമൃതം' - നിരതിശയമായ സത്യംതന്നെ സുഖം. അതുതന്നെ അമൃതമായ ജ്ഞാനം ഇതിൽ ഭേദമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ഒന്നു തന്നെ, അദ്വൈതംതന്നെ. അതിൽ ഭേദശങ്കയ്ക്കു സ്ഥാനമില്ല.

'യോ വൈഭൂമാ തത്സുഖം' എന്ന ഉപനിഷന്മന്ത്രം സത്യജ്ഞാ നാനന്ദത്തിന്റെ ഏകത്വം സിദ്ധമാക്കുന്നു. ഏതിൽ കരണവ്യവ ഹാരം ഇല്ലാതാകുന്നുവോ അത് അപരിച്ഛിന്നമായ സത്യമാകു ന്നു. ആ സത്യം സുഖവും സ്വയംപ്രകാശവുമാകുന്നു എന്ന് ഉപ നിഷത്ത് പറയുന്നു. ജഡമായ പ്രമാണപ്രമേയവ്യവഹാരത്തിന് അവിടെ സ്ഥാനമില്ല. പ്രമാണവ്യവഹാരം അന്യോന്യാശ്രയം, അനവസ്ഥ മുതലായ ദോഷങ്ങളുണ്ടാകുന്നതുകൊണ്ട് സിദ്ധമാ കുന്നില്ല; എന്നാൽ അത് വേറൊന്നിനെ എങ്ങനെ സിദ്ധം ചെയ്യും? ഈ വിഷയം മുമ്പ് വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഒന്ന് മറ്റൊ ന്നിനെ ആശ്രയിച്ചു സിദ്ധമാകുന്നു എന്ന നിയമം ജഡപദാർത്ഥ ങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ശരിയാവാം. കരണവ്യാപാരവി ഷയതയും അന്യോന്യാശ്രയസിദ്ധിയും ഇല്ലാത്ത നിരതിശയ

സത്യം, സുഖം - ജ്ഞാനം ഉണ്ട് എന്നും, മൂന്നും ഒന്നാകുന്നു എന്നും എങ്ങിനെ പറയാം. ഈ വിഷയം ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ സനത്കുമാരമഹർഷി ചർച്ചചെയ്തു നാരദനെ കേൾപ്പിക്കുന്നു. ഭൂമാധികരണത്തിൽ ശങ്കരാചാര്യരും വിചാരിക്കുന്നുണ്ട്. സംസാരദുഃഖനിവൃത്തിക്കായി നാരദൻ അറിയാനാഗ്രഹിക്കുന്ന 'ഭൂമാ' നിരതിശയമായ സത്യം അതിനെത്തന്നെ സനത്കുമാരൻ നിരതിശയമായ സുഖസ്വരൂപം എന്നുപറയുന്നു. സുഷുപ്തിയിൽ 'സുഖം ഭവതി' സുഖം നിലനിൽക്കുന്നതായി പറയുന്നുണ്ട്. അതിനു മുമ്പു പറഞ്ഞതായ ഭൂമാ-നിരതിശയമായ സത്യംതന്നെ സുഷുപ്തിയിൽ അനുഭവപ്പെട്ടതായ സുഖം എന്നു ഭാഷ്യകാരർ സമർത്ഥിക്കുന്നു. 'യോ വൈ ഭൂമാ തത്സുഖം' എന്നും 'യോവൈഭൂമാ തദമൃതം' എന്നും ഉപനിഷത്തു പറയുന്നു. പ്രാണശബ്ദത്തിൽനിന്നും പ്രാണന്റെ പ്രാണനായ സത്യം തന്നെ അമൃതം എന്നും പ്രാണശബ്ദത്തെ ഇവിടെ ആത്മാവിന്റെ അർത്ഥത്തിൽ പ്രയോഗിച്ചിരിക്കുകയാണ്. ആ പ്രാണനെ അറിയുന്നതുകൊണ്ടും നാരദൻ ഇച്ഛിക്കുന്ന ശോകമോഹനിവൃത്തി ഉണ്ടാകാം. ഈ പ്രകരണം സത്യം, ജ്ഞാനം, ആനന്ദം ഇവ മൂന്നും ഒന്നുതന്നെ എന്നത് സിദ്ധം ചെയ്യുന്നു. ഒന്ന് മറ്റൊന്നിനെ ആശ്രയിച്ച് സിദ്ധമാകുമ്പോൾ ഈ പ്രകരണത്തിൽ പറയുന്നതായ സച്ചിദാനന്ദം വേറൊന്നിനെ ആശ്രയിക്കാതെ സ്വയം സിദ്ധമാകുന്നു എന്ന് മഹർഷി അവിടെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. 'സ്വേ മഹിമ്നി പ്രതിഷ്ഠിതഃ' ഒന്ന് മറ്റൊന്നിനെ ആശ്രയിച്ച് സിദ്ധമാകുന്നു എന്നത് ജഡപദാർത്ഥങ്ങളുടെ സ്വഭാവമാകുന്നു. ആത്മബോധം അജഡമാകയാൽ അത് അതിന്റെ സ്വരൂപം കൊണ്ടുതന്നെ ദീപംപോലെ സ്വതേ സിദ്ധമാകുന്നു. ഈ വിഷയം പദ്യത്തിൽ സൂചിപ്പിക്കുന്നു 'തന്നത്താൻ' എന്ന്.

'അത്രായം പുരുഷഃ സ്വയംജ്യോതിഃ' സ്വപ്നം മുതലായ അവസ്ഥകളുടെ സാക്ഷിജ്ഞാനം സ്വയം പ്രകാശമാകുന്നു. അതിനാൽ അത് സ്വതഃസിദ്ധവും ആകുന്നു. സ്വതഃസിദ്ധമാകയാൽ അതിൽ സ്വസംവേദ്യതയും സുഖവും സിദ്ധമാകുന്നു. നാരദസനത്കുമാരസംവാദമാകുന്നു ഈ പദ്യത്തിന്റെ വിഷയം. മേൽപ്പ

റഞ്ഞ സത്യം, ജ്ഞാനം, ആനന്ദം അത് മൂന്നും ഒന്ന്. അദ്വൈതം തന്നെത്താൻ- സ്വയം അനുഭവവേദ്യമാകുന്നത്. ഒന്നിനും വിഷയമല്ല, എന്നാൽ അത് 'ഉണ്ട്' എന്ന് എങ്ങനെ അറിയാം. അതിന് സമാധാനം 'സ്വേ മഹിമ്നി പ്രതിഷ്ഠിതഃ' 'തന്നത്താൻ' - സ്വസംവേദ്യം എന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ. മറ്റു കരണങ്ങൾക്ക് അതുവിഷയമാകുന്നില്ല. അങ്ങനെയുള്ള ആത്മവസ്തുവിനെ അറിയുന്നതുകൊണ്ട് എന്തു പ്രയോജനം എന്ന നാരദന്റെ ആശങ്കയ്ക്കു സമാധാനം പറയുന്നു. ശോകമോഹാത്മകമായസംസാരത്തിൽ നിന്ന് വേർപെടുന്നതിന് 'തദ്വിജിജ്ഞാസസ്വ'- ആ സുഖരൂപത്തെ അറിയുക - ചിന്തിച്ചു മനസ്സിലാക്കുക. അതല്ലാതെ വേറൊരു സത്യം ഈ സംസാരത്തിലില്ല. വേറൊന്നിനെ അറിയുന്നതുകൊണ്ട് ദുഃഖനിവൃത്തിയും മോക്ഷഫലവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല.

'അന്യമോർക്കിലതു നാസ്തി ന ഭാതി സർവ്വം'

'യദല്പം തന്മൃത്യുഃ' ഭൂമാവായ സത്യത്തിൽനിന്നും അന്യമായിട്ട് അജ്ഞാതാവസ്ഥയിൽ അനുഭവപ്പെടുന്ന ഈ പ്രപഞ്ചം അസത്യവും മൃത്യുഗ്രസ്തവും, ദുഃഖരൂപവും സ്വതേ ജഡവുമാകുന്നു. ജഡപദാർത്ഥങ്ങളെ അറിയുന്നതുകൊണ്ട് ആർക്കും ദുഃഖനിവൃത്തിയോ സുഖപ്രാപ്തിയോ ലഭിക്കുന്നില്ല. 'അജ്ഞാനികൾ ആത്മാവെന്നും, ആത്മസുഖോപകരണമെന്നും മാനിച്ചിരിക്കുന്ന ശരീരം, വിഷയേന്ദ്രിയങ്ങൾ ഇവയെല്ലാം അവസാനം അവരെ കരയിക്കും' എന്ന് ഉപനിഷത്ത് പറയുന്നു. അതുകൊണ്ട് തദ്വിജിജ്ഞാസസ്വ- ഭൂമാത്മാവായ സത്യത്തിനെത്തന്നെ നാം അനുഭവിച്ചറിയണം.

ആനന്ദത്തിൽനിന്ന് അന്യമായതെല്ലാം നാസ്തി, ന ഭാതി, അസത്യവും ജഡവുമാവുന്നുവെന്ന്, ഓർക്കിൽ മുമ്പേ ഉള്ള പദ്യങ്ങളിൽ പറഞ്ഞത് വിചാരിച്ചുനോക്കിയാൽ മനസ്സിലാക്കാം. 'വിത്തൊന്നുതാൻ അറിവൊന്നു മാത്രം- ഇത് സത്യവും പേരായിരം, പ്രതിഭയായിരം, വിഷയമായിരം' എന്നു പറഞ്ഞ പ്രപഞ്ചം അസത്യവും ദുഃഖരൂപവുമാകുന്നു. അതിനെ മിഥ്യ എന്നു പറയുന്നു. ദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ 'കാനൽജലം ഗഗനനീലിമസത്യ

മഭ്രസൂനം നിനക്കിൽ ഗഗനം പരമാർത്ഥമാകും' - ആകാശത്തിൽ തിരമാലപോലെ പ്രവഹിച്ചുപൊങ്ങുന്ന കാനൽജലം അസത്യം, ആഭാസം മാത്രമാകുന്നു. അതേസമയം ആകാശം സത്യവുമാകുന്നു. ഗഗനനീലം- ആകാശം നീലനിറത്തിൽ കാണുന്നു. ആകാശത്തിന് രൂപം ഇല്ലാത്തതിനാൽ നിറം അസത്യവും ആകാശം അതേസമയം സത്യവുമാകുന്നു. ഇവിടെ ആകാശത്തിന് രൂപമില്ലായ്കയാൽ രൂപാദ്ധ്യാസം ആകാശത്തിൽ എങ്ങനെ ഉണ്ടാകും? പ്രകാശത്തിന് രൂപം ഉള്ളതുകൊണ്ട് പ്രകാശത്തിൽ നീലിമയുടെ അദ്ധ്യാസം ഉണ്ടാകാം. അതിനെ ആകാശത്തിൽ ആരോപിച്ച് ഇവിടെ ഗഗനത്തിൽ നീലിമ എന്നുപറയുന്നു. അഭ്രസൂനം - ആകാശത്തിൽ മേഘപുഷ്പം, ഗന്ധർവ്വനഗരം മുതലാവയും അദ്ധ്യസിച്ച് കാണുന്നു. അവ അസത്യം - ആകാശം സത്യം. ഇവിടെ ഒരേ ഒരു അധിഷ്ഠാനമായ ആകാശത്തിൽ മൂന്ന് കല്പനകൾ ഉണ്ടായതായി പറയുന്നു. അതിൽ ആകാശം ഒന്നുമാത്രം സത്യവും, കല്പനകൾ അസത്യവും ആകുന്നതുപോലെ സച്ചിദാനന്ദം എന്ന ധർമ്മകല്പനകൾ മൂന്നും അസത്യമെന്നും ആ ധർമ്മങ്ങളിൽക്കൂടി ഉപലക്ഷിതമാകുന്ന ആത്മാവൊന്നുമാത്രം സത്യമെന്നും മനസ്സിലാക്കാം.

ഒരു കയറിൽ സർപ്പമെന്നും ജലധാരയെന്നും വടിയെന്നും ഉള്ള കല്പനകൾ സാധാരണമാണ്. കല്പിതം ബുദ്ധിവിഷയമാകയാൽ അതിൽ വസ്തുത്വം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. വസ്തുത്വമില്ലാത്ത ആഭാസങ്ങൾ അസത്യമെന്ന് വേദാന്തം പറയുന്നു. ആകാശത്തിലുണ്ടായ കല്പനകൾ മൂന്നും ആകാശത്തെ ആശ്രയിച്ച് പ്രതിഭാസിക്കുന്നു. അതേസമയം ആകാശം വേറൊന്നിനെ ആശ്രയിക്കാതെ സ്വതെ തന്നത്താൻ സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട്. ഇപ്രകാരം ആത്മാവിൽ സത്യവും, ജ്ഞാനവും സുഖവും സ്വപ്രതിഷ്ഠിതമാകുന്നു അത് അഭിന്നവുമാകുന്നു. ആകാശത്തിൽനിന്നും വേർപെടുത്തി സത്യത്തെയോ, സുഖത്തെയോ ജ്ഞാനത്തെയോ എടുത്തുകാണിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ആത്മാവിന്റെ സത്യത്തിൽ നിന്നും വേർപെടുന്നത് അസത്യവും ജഡവും ദുഃഖരൂപവുമാകാം 'അന്യമോർക്കിലതു നാസ്തി' അതുപോലെ സച്ചി

ദാനന്ദത്തിലും യോജിപ്പ് മനസ്സിലാക്കാം.

ആനന്ദമസ്തി അതു ഭാതി, അത് ഒന്നുതന്നെ എങ്കിൽ മൂന്ന് ശബ്ദങ്ങളും എന്തിനായിട്ടു പ്രയോഗിക്കുന്നു? ഒരു ശബ്ദത്തിൽനിന്ന് ലഭിക്കുന്ന അർത്ഥത്തിനുവേണ്ടി അതേ അർത്ഥത്തെ പറയുന്ന പര്യായവാചകങ്ങൾ ആരും പ്രയോഗിക്കുന്നില്ല. ഇവിടെ മൂന്നും ഒന്നുതന്നെ എന്ന അഭേദവും പറയുന്നു. അതുകൊണ്ട് സംശയം തോന്നാം. ആത്മാവ് ഒന്നാകുന്നു എന്നത് 'സത്യ'ശബ്ദത്തിൽനിന്നും മനസ്സിലായാൽ ചൈതന്യത്തിന്റെയും ആനന്ദത്തിന്റെയും പ്രയോഗം നിരർത്ഥകമാകാം. സത്യത്തിൽനിന്നും ഭിന്നമായ അർത്ഥം ആനന്ദത്തിലും ചൈതന്യത്തിലും ഉണ്ടായാൽ അദ്വൈതഹാനിയുണ്ടാകാം, ദ്വൈതം സിദ്ധമാകാം. പര്യായാർത്ഥത്തെ പറയുന്ന പദങ്ങളിൽ ഒന്നിന്റെ പ്രയോഗത്തിൽത്തന്നെ അർത്ഥം സിദ്ധമാകുന്നു. ജലവും, വെള്ളവും, നീരവും എന്ന് ഒരുമിച്ച് ആരും പ്രയോഗിക്കാറില്ല. ജലവും, വെള്ളവും, നീരവും പ്രത്യേകമാക്കി എടുത്തു വരാനും സാദ്ധ്യമല്ല. ഇവിടെ സത്തും, ചിത്തും, ആനന്ദവും ഒരുമിച്ചു പ്രയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. ആനന്ദത്തിൽനിന്നും അറിയപ്പെടുന്ന ബ്രഹ്മജ്ഞാനം തന്നെ സത്യത്തിൽനിന്നും അറിയപ്പെടുന്നു എങ്കിൽ രണ്ടു പദങ്ങൾക്കും പ്രയോജനമില്ലാതാകും.

ഉപനിഷത്തിൽ സത്യം, ജ്ഞാനം, ആനന്ദം ബ്രഹ്മ; വിജ്ഞാനം, ആനന്ദം, ബ്രഹ്മഃ; ആനന്ദോ ബ്രഹ്മ ഇങ്ങനെ വിവിധരൂപത്തിൽ ബ്രഹ്മപ്രതിപാദനം കാണുന്നുണ്ട്. സമാനരൂപത്തിൽ ബ്രഹ്മപ്രതിപാദനം ഇവിടെ കാണുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് എവിടെ ഏതൊരു ശബ്ദത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്നുവോ അവിടെ ആ ശബ്ദം മാത്രമാണോ ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്റെ സാധകം? അഥവാ അവിടെ ആ ശബ്ദത്തിൽ മറ്റിടത്തുള്ള ശബ്ദങ്ങളെയും കൂട്ടിച്ചേർത്തു ബ്രഹ്മജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കേണമോ? ഈ സംശയത്തിനു ആനന്ദാധികരണത്തിൽ ഭാഷ്യകാരൻ സമാധാനം പറയുന്നുണ്ട്. 'പ്രധാനസ്യ ബ്രഹ്മണഃ ധർമ്മാഃ സർവ്വേ സർവ്വത്ര പ്രതിപത്തവ്യാഃ' ന്യൂനാധികരൂപത്തിൽ അവിടവിടെ ഉപനിഷത്തിൽ 'ആനന്ദം ബ്രഹ്മ', 'വിജ്ഞാനം ആനന്ദം ബ്രഹ്മ' എന്നും

മറ്റും പ്രത്യേകിച്ചു പറയുന്ന ബ്രഹ്മധർമ്മങ്ങളെ എല്ലാ സ്ഥലത്തും കൂട്ടിച്ചേർത്തു പഠിച്ചു മുഖ്യമായ ബ്രഹ്മത്തെ മനസ്സിലാക്കണം. ഉദാഹരണത്തിന് 'ആനന്ദോ ബ്രഹ്മ' എന്നു പറയുന്നിടത്ത് മറ്റൊരു ബ്രഹ്മധർമ്മവും പറഞ്ഞിട്ടില്ല എങ്കിലും ആ വാക്യത്തിൽ സത്യം, ജ്ഞാനം, ആനന്ദം, മുതലായ മറ്റു ധർമ്മങ്ങളെയും കൂടിചേർത്ത് മനസ്സിലാക്കണം. അങ്ങിനെയായാൽ 'ആനന്ദോ ബ്രഹ്മ' എന്നു പറയുന്നതിൽനിന്നും സത്യം, ജ്ഞാനം, ആനന്ദം എന്ന അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കാം. ഉപനിഷത്തിൽ പറയുന്നതായ എല്ലാ ബ്രഹ്മധർമ്മങ്ങളും പ്രധാനമായ ബ്രഹ്മാത്മാവ് എന്ന ധർമ്മിയിൽ നിന്നും അഭിന്നമാകയാൽ എല്ലാ ബ്രഹ്മധർമ്മങ്ങളിലും അവിടെയില്ലാത്ത മറ്റു ബ്രഹ്മധർമ്മങ്ങളെ കൂട്ടിച്ചേർത്തു പ്രധാനധർമ്മിയായ ബ്രഹ്മാത്മാവ് തന്നെ എന്നു മനസ്സിലാക്കണം. ബ്രഹ്മധർമ്മത്തിലൊന്നായ സത്യത്തിൽ കൂടി അറിയപ്പെട്ട ധർമ്മിയായ ബ്രഹ്മംതന്നെ മറ്റു ധർമ്മങ്ങളായ ജ്ഞാനത്തിലും, ആനന്ദത്തിലും കൂടി അറിയപ്പെടുന്ന ബ്രഹ്മാത്മധർമ്മി, മുഖ്യമായ ധർമ്മിയിൽ ഒരു ഭേദവുമില്ല.

ഒരു കല്പടിയിൽകൂടി ഇറങ്ങിച്ചെന്നു കാണുന്ന ഗംഗാജി തന്നെയാണ് വേറൊരു കല്പടിയിലൂടെ ഇറങ്ങിച്ചെന്നു കാണുന്ന ഗംഗാജിയും. ധർമ്മിയിൽ ഭേദമില്ല. ദ്വാരഭേദം ഉള്ളതുകൊണ്ട് ഭേദം പറയാമെങ്കിലും ധർമ്മിയിൽ ഭേദം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. സത്യം, ജ്ഞാനം, ആനന്ദം മുതലായ ധർമ്മപ്രതിപാദനങ്ങൾ മുഖ്യധർമ്മിയായ ബ്രഹ്മാത്മാവിന്റെ പ്രതിപത്തിക്കു ദ്വാരഭൂതമാകയാൽ പ്രതിപാദ്യമായ മുഖ്യധർമ്മിയിൽ ഭേദമുണ്ടാകുന്നില്ല. 'അത് ഒന്നുതന്നെ' എന്ന് ഉറപ്പിച്ചു പറയാം. സ്വദേശത്തിൽ വീര്യം, ബലം മുതലായ കാര്യങ്ങൾകൊണ്ട് പ്രഖ്യാതനായ ഒരു മനുഷ്യൻ പരദേശത്തിൽപ്പോയി അവിടെ ആ വ്യക്തിയിൽ മുമ്പു പറഞ്ഞതായ ഗുണങ്ങൾ ഉള്ളതായി ആരും അറിയുന്നില്ല എങ്കിലും അവിടെയും ആ വ്യക്തിയിൽ ആ ഗുണങ്ങളെല്ലാം ഉണ്ടായിരിക്കുന്നു. 'വസ്തു ഉണ്ടായിരുന്നാൽ വസ്തുധർമ്മവും ഉണ്ടായിരിക്കും' എന്നു വാചസ്പതി പറയുന്നുണ്ട്. പറഞ്ഞതോ പറയാത്തതോ വിധിമുഖമോ നിഷേധമുഖമോ ആയ

ബ്രഹ്മധർമ്മങ്ങൾ എവിടെയും ഉണ്ടായിരിക്കും. മുഖ്യാത്മാവിൽ അത് ഭേദത്തിനു കാരണമാകുന്നില്ല. കല്പടി ഗംഗാജിക്ക് എന്ന പോലെ ബ്രഹ്മധർമ്മങ്ങളെല്ലാം ഒരേ ഒരു ബ്രഹ്മാത്മാവഗതിക്കു ദ്വാരഭൂതമാകുന്നു. ദ്വാരങ്ങൾക്കു ഭേദമുണ്ടാകാം. അതുപോലെ സത്യം, ജ്ഞാനം, ആനന്ദം എന്ന വിഭിന്ന പ്രതിപാദനം സംഭവിക്കാം. എങ്കിലും മുഖ്യാർത്ഥത്തിൽ ഭേദമുണ്ടാകുന്നില്ല. അത് ഒന്നുതന്നെ എന്നുറപ്പിച്ചു പറയാം. ഇതുപോലെ നിഷേധപരമായ അക്ഷരം, അസ്ഥൂലം, അനണു എന്നു തുടങ്ങിയ പദങ്ങളിൽ നിഷേധദ്വാരങ്ങൾ അനേകമാകാം എങ്കിലും ആ നിഷേധധർമ്മങ്ങളുടെ ധർമ്മി ഒന്നാകയാൽ അത് ഒന്നുതന്നെ എന്നുള്ളതും മനസ്സിലാക്കണം. നിഷേധലക്ഷ്യവും പ്രധാനമായ ബ്രഹ്മമാകുന്നു. എല്ലാ നിഷേധധർമ്മദ്വാരങ്ങളും അതിൽ ചെന്നവസാനിക്കുന്നു എന്നത് 'അക്ഷരധിയാം' എന്ന സൂത്രത്തിൽ ഭാഷ്യകാരർ വശദമാക്കുന്നുണ്ട്.

ഇങ്ങനെ നിഷേധധർമ്മങ്ങളിൽകൂടിയും വിധിമുഖമായ സത്യം, ജ്ഞാനം മുതലായ ധർമ്മങ്ങളിൽ കൂടിയും ബ്രഹ്മാത്മജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നുണ്ട്, അജ്ഞാനം മാറുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ആദ്യത്തെ സംശയം വീണ്ടും പൊങ്ങുന്നു. ഒരു പദത്തിൽനിന്ന് അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും ജ്ഞാനപ്രാപ്തിയും ഉണ്ടായി എങ്കിൽ മറ്റൊരു പദത്തിന്റെ ആവശ്യമുണ്ടാകുന്നില്ല. അവിടെ പ്രയോഗവൈയർത്ഥ്യം ഉണ്ടാകാം. ഇവിടെ അദ്വൈതസിദ്ധികാരൻ സമാധാനം പറയുന്നു. 'തഥാ ച സത്യാദിപദം അനൃതാദി വ്യാവൃത്തി ദ്വാരാ ശൂന്യവാദാദവ്യാവൃത്ത ബ്രഹ്മസിദ്ധേരൂപായ'. സത്യം, ജ്ഞാനം മുതലായ ഭിന്നപദങ്ങൾ അസത്യം, അജ്ഞാനം മുതലായ ദോഷങ്ങളെ മാറ്റിക്കൊണ്ടുതന്നെ സച്ചിദാനന്ദമായ ബ്രഹ്മാത്മാവിന്റെ അനുഭൂതി ഉണ്ടാക്കുന്നു. സത്യശബ്ദജന്യമായ വൃത്തി അസത്യത്തെ (ശൂന്യവാദത്തെ) മാറ്റിക്കൊണ്ട് പ്രധാനമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അനുഭവത്തിന് ദ്വാരഭൂതമാകുന്നു. അതുപോലെ ജ്ഞാനപദവും, ആനന്ദപദവും അജ്ഞാനത്തെയും ദുഃഖത്തെയും മറ്റും മാറ്റിക്കൊണ്ട് മുഖ്യമായ ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന് ദ്വാരഭൂതമാകുന്നു, ബ്രഹ്മത്തെ ലക്ഷീകരിക്കുന്നു. ഇവിടെ പദാ

ന്തരവൈയ്യർത്ഥ്യമോ, പര്യായതയോ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. മൂന്നു പദവും അസത്യം മുതലായ മൂന്നു അനർത്ഥങ്ങളെയും മാറ്റുന്നതിന് പ്രയോജനമുള്ളതാകുന്നു. നിഷേധാത്മകമായ അക്ഷരം, അസ്ഥൂലം, അഗ്രാഹ്യം മുതലായ പദങ്ങൾക്കും ഇങ്ങിനെ അർത്ഥാന്തരം പറയണം. നിഷേധവിഷയമായ ധർമ്മങ്ങൾ വിഭിന്നമാകയാൽ നിഷേധപദങ്ങളിൽ അർത്ഥാന്തരമുള്ളതുകൊണ്ട് പ്രയോഗവൈയ്യർഥ്യം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അർത്ഥഭേദങ്ങളെ നിരാകരിച്ചുകൊണ്ട് ദ്വാരഭൂതമായ സത്യാദി പദങ്ങൾ വ്യാവൃത്തിയിലൂടെ അസത്യം മുതലായതിനെ മാറ്റിക്കൊണ്ട് ലക്ഷ്യത്തിൽ ഒന്നായിച്ചേരുന്നു. വ്യാവൃത്തിരൂപമായ അർത്ഥത്തിൽ ഭേദമുള്ളതിനാൽ വ്യാവർത്തകമായ സത്യാദിപദങ്ങൾ വിഭിന്നങ്ങളായാലും സച്ചിദാനന്ദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമായ ധർമ്മിയിൽ (വിശേഷാത്മജ്ഞാനത്തിൽ) ഭേദമില്ല - 'അതൊന്നുതന്നെ'.

സർപ്പമോ ദണ്ഡമോ ജലധാരയോ നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നുണ്ടാവാം. ആ ധർമ്മങ്ങൾ നിഷേധിച്ചുപോയാലും അതിന്റെ ധർമ്മിയായ കയറ് ഒന്നുതന്നെ എന്നത് മനസ്സിലാക്കാം. ധർമ്മകല്പനാപരമായ ദോഷം ധർമ്മിയെ അണുമാത്രംപോലും സ്പർശിക്കുന്നില്ല എന്നത് ഇതിൽനിന്നും വ്യക്തമായി മനസ്സിലാക്കാം. ദ്വാരീഭൂതമായ സത്യാദിധർമ്മഭേദനിരാകരണം പ്രയോജനമുള്ളതാകുന്നു. ആ ഭേദം ലക്ഷ്യമായ ധർമ്മിയിൽ ഉള്ളതല്ല. അതുകൊണ്ട് അത് ഒന്നുതന്നെ അസത്തിനെ (ശൂന്യത്തെ) നിരാകരിക്കുവാൻ 'സത്യം ഏവ' എന്ന പദംതന്നെ ഉപയോഗിക്കണം. അവിടെ ശൂന്യവാദം നിരാകരിച്ചു പോകുന്നു. 'സത്യ'ശബ്ദം പ്രയോജനമുള്ളതായി. അജ്ഞാനം, ജഡതാസംശയം മുതലായ ദോഷങ്ങളെ മാറ്റി വിശേഷരൂപത്തിൽ ആത്മാവിനെ ലക്ഷീകരിക്കാൻ ജ്ഞാനശബ്ദത്തിന് പ്രയോജനമുണ്ട്. ദുഃഖരൂപത്തെ മാറ്റി ആത്മാവിന്റെ സ്വതഃസിദ്ധമായ ആനന്ദത്തെ ലക്ഷീകരിക്കുന്നതിൽ ആനന്ദശബ്ദത്തിനും പ്രയോജനമുണ്ട്.

നിഷേധത്തിലെന്താണ് അനുഭവം? അത് 'ഒന്ന്' എന്ന് എങ്ങിനെ അറിയാം? അദ്വൈതമുണ്ട് - ദ്വൈതം ഇല്ല - അതിന് സമാധാനം പറയുന്നു. 'തന്നെത്താൻ' - സ്വയം, സ്വസംവേദ്യമാ

കയാൽ, നിഷേധശേഷമായ ആത്മാവ് സ്വയം പ്രകാശമാകയാൽ അത് സ്വതഃസിദ്ധമാകുന്നു. കരണസംസർഗ്ഗമില്ലാതെ സ്വതേ അനുഭവപ്പെടുന്നു. ഇതിൽനിന്നും അസത്യം, അജ്ഞാനം മുതലായ പ്രതിബന്ധങ്ങളെ മാറ്റിക്കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന വൃത്തിജ്ഞാനം തന്നെ സത്യാദിപദങ്ങളിൽനിന്ന് ഉണ്ടാകുന്നതെന്നു മനസ്സിലാക്കാം. വൃത്തിക്ഷയത്തിലും അത് സ്വതഃസിദ്ധമാകുന്നു എന്നത് മുമ്പേ വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. വൃത്തിജ്ഞാനമെന്നതിൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ വിശേഷരൂപത്തിലുള്ള അപരോക്ഷജ്ഞാനത്തെ വൃത്തിരൂപമെന്നു പറയുന്നുവോ? അല്ല സർവ്വസാധാരണമായ ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ വൃത്തിജ്ഞാനമെന്നു പറയുന്നുവോ? സാധാരണ ജ്ഞാനത്തെ വൃത്തിജ്ഞാനമെന്നു പറയാൻ പാടില്ല. സാധാരണ ആത്മജ്ഞാനം എപ്പോഴും എല്ലാവർക്കുമുണ്ട്. അതിനായിട്ട് വൃത്തിജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കേണ്ടതുമില്ല. ഈ സാമാന്യ ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിൽനിന്ന് അന്യമാകുന്നു വൃത്തിജ്ഞാനമെങ്കിൽ അത് അബ്രഹ്മജ്ഞാനമാകാം ജഡമാകാം അജ്ഞാനരൂപമാകാം. അതിന് അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുവാൻ കഴിയുന്നതുമല്ല. സാമാന്യമായ ബ്രഹ്മസ്വരൂപജ്ഞാനവും അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നില്ല എന്നു മുൻപ് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സാധാരണ ജ്ഞാനത്തെ വൃത്തിജ്ഞാനമെന്നു പറയാവുന്നതല്ല. വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനത്തിനു മുമ്പും അവിടെ ആത്മാവിന്റെ സാമാന്യജ്ഞാനമുണ്ടായിരുന്നു. അത് അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റുന്നില്ല. വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിയിൽ പ്രകാശിക്കുന്ന വിശേഷജ്ഞാനമാണ് അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നത്. ഇതു മുമ്പും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ. 'അറിവിനെ മൂടുമനിത്യമായയാമീ ഇരുളിനെയീർന്നെഴുമാദിസൂര്യനത്രെ' എന്ന് ആത്മോപദേശശതകത്തിലും പറയുന്നുണ്ട്. ഈ വിഷയം നാലാംപദ്യത്തിൽ വ്യക്തമാണ്. ആഭാസവാദം സ്വീകരിച്ചാലും വൃത്തിയിൽ അവഭാസിച്ച സച്ചിദാനന്ദം വൃത്തിക്ഷയത്തിൽ അതിന്റെ അധിഷ്ഠാനത്തോടു ഒന്നായിച്ചേരുന്നു. കാനൽജലം ആകാശം മാത്രമാകുന്നതുപോലെ വൃത്തിക്ഷയത്തിൽ വൃത്തിജ്ഞാനമെന്നും വൃത്ത്യുപലക്ഷിതജ്ഞാനമെന്നും പറയുവാൻ സാധ്യമല്ല. ആവിദ്യകമായ

ഭേദം വൃത്തിക്ഷയത്തിൽ ഇല്ലാതായതിനാൽ, വിറകിനെ എരിച്ചു പ്രകാശിച്ചു എങ്കിലും വിറകില്ലാതായ അഗ്നി സ്വരൂപാരൂഢമായി. അതിൽ വിറകിന്റെ ഗുണദോഷങ്ങളുള്ളതായി ആരും പറയുന്നില്ല. വിറകിന്റെ സ്ഥാനത്ത് അഗ്നിയെയോ അഗ്നിയുടെ സ്ഥാനത്ത് വിറകിനെയോ ആരും സ്വീകരിക്കുന്നില്ല.

ചരമവൃത്തിയിൽ - വേദാന്തവാക്യത്തിൽ നിന്നും ഉപലക്ഷിതമായ സച്ചിദാനന്ദത്തിൽ ചരമവൃത്തിയായ അദ്വൈതബുദ്ധിക്കും ഏകത്വത്തിനും സ്ഥാനമില്ല. ഏകമേവ അദ്വിതീയം, സച്ചിദാനന്ദം - ഇവിടെ പറയുന്ന പദാർത്ഥങ്ങളിൽ ഉപലക്ഷിതമായ, വിശേഷാർത്ഥത്തിൽ ഭേദമുണ്ടായാൽ അദ്വൈതഹാനിയുണ്ടാകാം എന്ന ശങ്കയ്ക്കു സ്ഥാനമില്ല. ബ്രഹ്മൈവേദം സർവ്വം എന്നു പറയുന്ന ബ്രഹ്മത്തിനോടു സത്യം, ജ്ഞാനം, മുതലായ വാക്യങ്ങൾക്ക് ഏകവാക്യത ഉള്ളതുകൊണ്ട് ഏകമേവ അദ്വിതീയം, ബ്രഹ്മസ്വരൂപം അദ്വിതീയമാകുന്നു എന്ന് സിദ്ധമാകുന്നു. ഈ വിധത്തിൽ വിജ്ഞാനമാനന്ദം മുതലായ പദങ്ങളിലും ഏകമേവ അദ്വിതീയം എന്ന ഏകവാക്യത ഉള്ളതിനാൽ അവിടെയും അദ്വിതീയം എന്ന് അർത്ഥമാകുന്നു. ബ്രഹ്മാവബോധകമായ സത്യം, ജ്ഞാനം മുതലായവയുടെ ലക്ഷ്യം ഒന്നാകയാൽ ലക്ഷ്യാർത്ഥമായ അദ്വൈതം അഭിന്നമാകുന്നുണ്ട്. ആ പദങ്ങളിൽനിന്നും പരിഹരിക്കേണ്ടതായ അസത്യം മുതലായതിനെ ആ പദങ്ങളിൽക്കൂടി മാറ്റാനായി സത്യം, ജ്ഞാനം മുതലായ പദങ്ങളുടെ പ്രയോഗം ആവശ്യമുള്ളതാകുന്നു എന്നു ഖണ്ഡനത്തിൽ വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്.

ജ്ഞാനം ജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയമാകുന്നില്ല. കർത്താവും, കർമ്മവും ഒന്നാകുന്നില്ല. ആ നിലയിൽ അദ്വൈതാത്മജ്ഞാനം വേദാന്തവാക്യജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയമാകുന്നു എന്ന് എങ്ങനെ പറയാം? അദ്വൈതാത്മജ്ഞാനം വൃത്തിരൂപജ്ഞാനത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമാകുന്നു എന്നു പറയാമോ? വൃത്തിസ്ഥിതമായ വിശേഷാത്മജ്ഞാനം വൃത്തിയെ ആശ്രയിച്ചുണ്ടായ ആഭാസമാകുന്നതുകൊണ്ട് ജന്യമാകുന്നുണ്ട്. ജന്യം, ജനനധർമ്മ

മുള്ളത് അദ്വൈതമാകുന്നില്ല. ജനനധർമ്മമുള്ള കുടത്തെ ആരും അദ്വൈതമെന്നു പറയുന്നില്ല. ആ ജന്യമായ അദ്വൈതജ്ഞാനം വൃത്തിയിൽ പ്രകാശിക്കുന്ന വൃത്തിജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയമാകുന്നില്ല. വൃത്തിജന്യമാകയാൽ അതിനു ക്ഷയമുണ്ടാകുന്നുവോ? വൃത്തിസ്ഥിതമായ ആഭാസചൈതന്യം ക്ഷയിക്കുന്നില്ല. അത് സ്വയം അദ്വൈതാത്മജ്ഞാനമായിത്തീരുകയാണ്. ആ വൃത്തി ജ്ഞാനത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനം - അദ്വൈതാത്മാവാകുന്നു. ദർപ്പണപ്രതിബിംബത്തിന്റെയും ജ്വലിക്കുന്ന വിറകിന്റെയും ദൃഷ്ടാന്തം കാണിച്ചുവല്ലോ. 'വിജ്ഞാനം ആനന്ദം ബ്രഹ്മ' 'വിജ്ഞാന ഘനമേവ' എന്നീ ഉപനിഷന്മന്ത്രങ്ങൾ വൃത്തിസ്ഥിതമായ ജ്ഞാനത്തെ തരം തിരിക്കുന്നില്ല. യഥാർത്ഥത്തിൽ വൃത്തിസ്ഥിതമായ അറിവിൽ - ആഭാസബോധത്തിലുണ്ടായ ഭേദം അവിദ്യാകല്പിതമാകയാൽ അസത്യമാകുന്നു. പാരമാർത്ഥികമായ അദ്വൈതത്തിൽ ഭേദം നിലനിൽക്കുന്നില്ല. വിജ്ഞാനം, ആനന്ദം മുതലായ ഉപനിഷന്മന്ത്രങ്ങളുടെ താല്പര്യം പാരമാർത്ഥികമായ അദ്വൈതാത്മബോധത്തിൽ പര്യവസാനിക്കുന്നതുകൊണ്ട് 'ആനന്ദമസ്തി യതു ഭാതി' എന്ന പ്രകൃതപദ്യത്തിലും യാതൊരു മതഭേദവുമില്ല. അദ്വൈതഹാനിയുമില്ല. അത് ഒന്നുതന്നെ.

ഉപനിഷത്ത് ആത്മാവിൽ ഏകത്വം, ജ്ഞാനത്വം, അദ്വൈതത്വം മുതലായ ധർമ്മങ്ങൾ ഉണ്ടെന്നു പറയുന്നതുകൊണ്ട് അദ്വൈതഹാനിയുണ്ടാകുന്നു എന്നു ശങ്കിക്കരുത്. അനേകത്വം ജഡത്വം, ദുഃഖത്വം മുതലായ ധർമ്മങ്ങൾ ആത്മബോധത്തിലില്ലാത്തതിനാൽ ഉപചാരാർത്ഥത്തിൽ ഉപനിഷത്ത് ആത്മബോധത്തെ ഏകം, അദ്വൈതം, ജ്ഞാനം, ആനന്ദം എന്നീ ശബ്ദങ്ങളിൽ പറയുകയാണ്. ഈ ഏകത്വം മുതലായ ധർമ്മങ്ങളും വൃത്തിജന്യമായ ബോധത്തിൽ വന്നുപോയ ജന്യത്വത്തോടുകൂടി ആ വൃത്തിക്ഷയകാലത്തിൽ വിലയിച്ചുപോകുന്നുണ്ട്. പാരമാർത്ഥികമായ അദ്വൈതാത്മാവസ്ഥാനം നിലനിൽക്കുന്നു എന്നു ഖണ്ഡനത്തിലും പറയുന്നു. സത്യത്വം മുതലായ ആവിദ്യകമായ ധർമ്മകല്പനകളെല്ലാം ചരമവൃത്തിക്ഷയത്തിൽ നശിച്ചുപോ

യാലും കേവലധർമ്മിയായ അദ്വൈതബോധം മാത്രം അവശേഷിക്കുന്നു. അഖണ്ഡാനുഭൂതിയിലെഴും തണ്ടാരിൽ വീണു മധുവുണ്ടാരമിക്കും, സത്തായി നിന്നു പരിചിത്തായി രണ്ടുമൊരു മുത്തായി മൂന്നുമറിയും ഹൃത്തായി എന്നു ജനനീനവരത്നമഞ്ജരിയിലും അതിനെയാണിവിടെ ആനന്ദമസ്തിയത് ഒന്നുതാൻ എന്നു പറയുന്നത്. അതിൽനിന്നും അന്യമായ സത്യത്വം മുതലായ ധർമ്മങ്ങൾ ഒന്നും ഇല്ല, നാസ്തി എന്നു സൂചിപ്പിക്കുന്നു. രജ്ജുസർപ്പത്തിൽ സർപ്പധർമ്മം കല്പിച്ചുപോയി എന്ന അപരാധംകൊണ്ട് ആ ധർമ്മനിവൃത്തി വന്നശേഷം ആരും ധർമ്മിയായ കയറിനെ ത്യജിക്കുന്നില്ല.

സർവ്വാത്മാ, സർവ്വഗം മുതലായ ശബ്ദങ്ങളിലും അസർവ്വാത്മകത്വവും മറ്റും ആത്മാവിൽ ഇല്ലാത്തതിനാൽ ആത്മാവ് സർവ്വഗതമെന്നും സർവ്വാത്മാവെന്നും ഉപചാരത്തിൽ പറയുകയാണ്. വസ്തുസ്ഥിതിയിൽ അദ്വൈതബോധം ഒന്നുമാത്രമാകുന്നു. കാരികയിൽ 'അജഃ കല്പിതസംവൃത്യാ പരമാർത്ഥേന നാപ്യജഃ' ജന്യധർമ്മമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ആത്മാവിനെ അജമെന്നു പറയുന്നു. പരമാർത്ഥാവസ്ഥയിൽ അജത്വം മുതലായ ധർമ്മകല്പനകൾക്കു സ്ഥാനമില്ല. ഗംഗാലഹരിയിൽ ജഗന്നാഥപണ്ഡിതൻ

'ന യത്സാക്ഷാത്വേദൈരപിഗളിതഭേദൈരവസിതം
ന യസ്മിൻ ജീവാനാം പ്രസരതി മനോവാഗവസരഃ'.
നിരാകാരം നിത്യം നിജമഹിമനിർവാസിതതമോ
വിശുദ്ധം യത്തത്ത്വം സുരതടിനിതത്വം ന വിഷയഃ'.

എന്ന് ഗംഗാജിയെ സംബോധനചെയ്യുന്നു. അദ്വൈതാത്മബോധം ഉപനിഷത്തിന്റെ സാക്ഷാത് വിഷയമല്ല. ഈ വ്യവഹാരപരിധിയിൽ കൂട്ടിമുട്ടുന്ന പ്രമാണവ്യവഹാരംകൊണ്ട് ജീവാത്മാവിന് അദ്വൈതബോധാനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. എങ്കിലും നിർവികാരമായ സ്വയംപ്രകാശാത്മാവിന്റെ വൃത്തിജ്ഞാനോദയത്തിൽ - സ്വരൂപബോധത്തിൽ നിന്നും അജ്ഞാനം തനിയെ ഇല്ലാതായിപ്പോകുന്നു. സ്വസംവേദ്യമായ മോക്ഷസുഖം സ്വതേ സിദ്ധമാകുന്നു. അവിഷയമാണ് എങ്കിലും അതിൽ സ്വസംവേദ്യതയു

ള്ളതിനാൽ ജീവനു മോക്ഷസുഖമുണ്ടാകുന്നു.

വേദാന്തവാക്യജന്യമായ ചരമവൃത്തിജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റി. ആ ചരമവൃത്തിയെ മാറ്റുന്ന മറ്റൊരു വൃത്തിയെ എന്തുകൊണ്ട് സ്വീകരിക്കുന്നില്ല? സ്വീകരിച്ചാൽ അനവസ്ഥാദോഷമുണ്ടാകും. തൃണത്തെ എരിക്കുന്ന അഗ്നി തൃണത്തെ എരിച്ച് സ്വയം ശാന്തമായി. എരിയാത്ത തൃണം അവിടെ ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് അഗ്നി സ്വയം ശാന്തമായി ചരമവൃത്തിയും അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിച്ച് അവശേഷമില്ലാതായി എന്നു പറയുന്നു.

ആത്മാവിന്റെ വിശേഷാനന്ദസ്വരൂപത്തെ മറയ്ക്കുന്ന അജ്ഞാനത്തെ അജ്ഞാനകാര്യമായ വൃത്തിയിൽ പ്രതിഫലിച്ച ചൈതന്യം മാറ്റുന്നുണ്ട്. വൃത്തിയും അജ്ഞാനവും അഭാവവിലക്ഷണമാകുന്നു എന്നു മുമ്പു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. വൃത്തി മാറിയ അവസ്ഥതന്നെ അജ്ഞാനനിവൃത്തി. അതിനെ ആത്മസ്വരൂപമെന്നു പറയുന്നു.

'സ്വതയൊഴിയാതറിവെന്നു ചൊല്ലിടേണം'

ഈ മുക്ത്യവസ്ഥയുടെ സ്വരൂപം എങ്ങിനെയുള്ളത്? ദുഃഖമില്ലാത്ത നിരതിശയാനന്ദസ്ഫുരണം ആകുന്നു മുക്തിയുടെ സ്വരൂപം എന്നു പറയുന്നു. നിരതിശയാനന്ദാനുഭവാത്മകമായ സുഖത്തെ പരമപുരുഷാർത്ഥമെന്നു പറയുന്നു. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ പ്രകാശിക്കുന്നതിന് സാക്ഷാത്കാരവിഷയതയുണ്ടാകുന്നു. അതുതന്നെ സാക്ഷാത്കാരമുള്ള സുഖം. അവിടെ പുരുഷാർത്ഥതയും ഉണ്ടാകുന്നു. അത് മുക്ത്യവസ്ഥയിൽ അനുഭവരൂപമായിരിക്കുന്നു. 'സ്വതയൊഴിയാതറിവെന്നു ചൊല്ലിടേണം' അദ്വൈതസിദ്ധിയിൽ - 'നനുകസ്യായം മോക്ഷഃ പുമർത്ഥഃ' എന്നു ചോദിക്കുന്നു. ഈ മോക്ഷസുഖമെന്ന പുരുഷാർത്ഥം ആർക്കാണുണ്ടാകുന്നത്? അഹം എന്നതിനോ ചൈതന്യത്തിനോ? അഹമർത്ഥത്തിലുള്ള ചൈതന്യാംശത്തിനാണ് മുക്ത്യവസ്ഥയിൽ മോക്ഷസുഖം ഉണ്ടാകുന്നത്. അഹമർത്ഥത്തിൽ ചിദചിദ്ഗ്രന്ഥിയുണ്ട്. അന്യോന്യാധ്യാസമുണ്ട്. ഈ വിഷയം മുമ്പേ വിശദമാക്കിയി

ട്ടുണ്ട്. 'ജഡമമരുന്നിതു ചിത്തിലും ചിത്തുടലിലും' എന്ന് ഗുരു പാദങ്ങളും പറയുന്നുണ്ട്. വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്ത്യുദയത്തിൽ അഹമെന്നതിന്റെ ജാഡ്യാംശം (അജ്ഞാനം) മാറിപ്പോയാലും താത്ത്വികമായ അധിഷ്ഠാനാംശം അവശേഷിക്കുന്നതിനാൽ അഹമർത്ഥത്തിലുള്ള ചൈതന്യാംശം പൂർണ്ണാനന്ദരൂപത്തിൽ അവശേഷിക്കുന്നു. അഹം എന്ന ചിദംശത്തിന് മോക്ഷസുഖം ഉണ്ടാകുന്നു. ദുഃഖത്തിൽനിന്നും, ദുഃഖാഭാവത്തിൽനിന്നും അതിരിക്തമാകുന്നു, നിരതിശാനന്ദരൂപമായ മോക്ഷാവസ്ഥ എന്നതും വ്യക്തമാണ്. മോക്ഷാവസ്ഥയിൽ സുഖത്തിനും സ്വപ്രകാശത്തിനും അഭേദത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ട് രണ്ടും ഒന്നാകുന്നു. അദ്വൈതത്തിന് ഹാനിയുണ്ടാകുന്നില്ല. സുഖം - സ്വപ്രകാശം എന്ന ഭിന്നപദപ്രയോഗം അവിദ്യാകല്പിതമാകയാൽ രണ്ടിനും പാരമാർത്ഥികഭേദം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. 'പരം സാമ്യമുപൈതി' എന്ന് ഉപനിഷത്തിൽ മുക്തിയിൽ പരമസാമ്യാവസ്ഥ (അഭേദാവസ്ഥ) ഉണ്ട് എന്നു പറയുന്നതിനാൽ അവിടെ മുക്തന്മാർക്ക് ന്യൂനാധികസുഖകല്പനയോ ഉച്ചനീചാവസ്ഥയോ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഭേദാഭാവം പറയുന്നതുകൊണ്ട് മുക്തിയിൽ താരതമ്യം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. താരതമ്യമുണ്ടായാൽ മോക്ഷസുഖവും സ്വർഗ്ഗസുഖം പോലെ അനിത്യമാകും.

ബ്രഹ്മലോകഗമനം പറയുന്ന സഗുണമുക്തിയിൽ ഭേദമുള്ളതുകൊണ്ട് താരതമ്യം ഉണ്ടാവാം. ഈശ്വരന്റെ മോക്ഷം വേറെ ജീവന്റേത് വേറെ എന്ന ഭേദവും സിദ്ധമാകുന്നില്ല. ജീവനെയും ഈശ്വരനെയും വേർപെടുത്തുന്ന അജ്ഞാനത്തിന്റെ നാശമുണ്ടായതുകൊണ്ട് ഈശ്വരഭേദം കല്പിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ഉപാധിഭേദമില്ലായ്കയാൽ സുഖഭേദം സിദ്ധിക്കുന്നില്ല.

'അത്ര ബ്രഹ്മ സമശ്നുതേ'-'ബ്രഹ്മൈവ സൻ ബ്രഹ്മാപ്യേതി' 'ബ്രഹ്മവിദാപ്നോതിപരം' എന്നിങ്ങനെ ഉപനിഷത്തുകൾ -ജ്ഞാനോദയത്തിൽ ജീവന്റെ പരലോകഗമനം, പരലോകസുഖം എന്ന ഗത്യന്തരത്തെയും സുഖാന്തരത്തെയും നിഷേധിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മപ്രാപ്തി എന്നതു ബ്രഹ്മരൂപമാകയാൽ സായൂജ്യം എന്ന പരമമുക്തിയിൽ യാതൊരുഭേദത്തിനും സ്ഥാന

മില്ലാതാകുന്നു. സായൂജ്യശബ്ദം ഭേദാഭാവത്തെ കാണിക്കുന്നു. കേവലകർമ്മത്തിലും ഉപാസനയോടുകൂടിയ കർമ്മത്തിൽ നിന്നു മുണ്ടാകുന്ന മുക്തിയിൽ ഗമനവും അനിത്യതയും സ്വതഃസിദ്ധ മാകുന്നുണ്ട്. തീർത്ഥസ്ഥാനത്തിലുണ്ടായ മരണത്തിലമുക്തിയും ഭഗവദ്വിദ്വേഷത്തിൽനിന്നുമുണ്ടാകുന്ന മുക്തിയും അനിത്യമെന്നതും യുക്തിയുക്തമാകുന്നു. എന്നു മാത്രമല്ല - അജ്ഞാനനിവൃത്തിയില്ലാതായാൽ അവിടെ പരമമുക്തിക്കവകാശമില്ല. 'നാന്യഃ പന്ഥാ വിമുക്തയേ' 'തമേവ വിദിത്വാ' എന്നു തുടങ്ങിയ ഉപനിഷന്മന്ത്രങ്ങൾ തീർത്ഥമരണം ഭഗവദ്വിദ്വേഷം മുതലായവകൊണ്ട് അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും ജ്ഞാനപ്രാപ്തിയുമുണ്ടാകുന്നു എന്നു പറയുന്നില്ല. സ്വപ്രകാശാത്മകമായ സ്വരൂപാനന്ദപ്രാപ്തിരൂപമാകുന്നു പരമമുക്തി എന്നതിൽ വാദത്തിനും ഭേദകല്പനയ്ക്കും സ്ഥാനമില്ല.

കഠത്തിൽ പറയുന്നു - 'കസ്തം മദാ മദം ദേവം മദന്യോ ജ്ഞാതുമർഹതി' - എനിക്കല്ലാതെ വേറെയാർക്കും ഈ ജ്ഞാനം സുലഭമല്ല എന്നു പറയുന്നിടത്തിൽ അഹങ്കാരത്തെയല്ല ജ്ഞാനത്തിന്റെ ദുർല്ലഭത്വത്തെയാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ജ്ഞാനിയിൽ അഹം ഇല്ല.

ഉപനിഷത്തിലവിടവിടെ വിഭിന്നരൂപത്തിൽ പറയുന്ന ബ്രഹ്മവിദ്യയുടെ അഭ്യാസം മുമുക്ഷുവിന്റെ ജ്ഞാനപ്രതിബന്ധങ്ങളെ ക്രമേണ മാറ്റാമെങ്കിലും അപരോക്ഷജ്ഞാനപ്രാപ്തിയും അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും തത്ത്വമസി തുടങ്ങിയ മഹാവാക്യങ്ങളിൽക്കൂടി പ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനത്തിൽനിന്നും ഉണ്ടാകുന്നു എന്നാണ് വേദാന്തം സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്. വൃത്തിസ്ഥമായ അറിവിൽ വിശ്വവും ഇല്ല'. അവിടെ ഭേദം കല്പിക്കാൻ സാധ്യമല്ല 'തദ്യോയോ ദേവാനാം പ്രത്യബുധ്യത' - ഈ ഉപനിഷത്ത് സ്വാനുഭൂതിക്ക് പ്രതിബന്ധം അജ്ഞാനമാകുന്നു എന്നു പറയുന്നു. അജ്ഞാനനിവൃത്തിയിൽ സ്വാനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നു എന്നത് പ്രത്യബുധ്യത എന്ന ശബ്ദത്തിൽ വ്യക്തമാകുന്നതോടുകൂടി മുക്തിയിലും മുക്തന്മാരിലും അഭേദം സിദ്ധംചെയ്യുന്നു. 'ആനന്ദക്കടൽ പൊങ്ങിപ്പായുന്നു. ജ്ഞാനംകൊണ്ടതിലേറി

പാനം ചെയ്യുന്നു' എന്ന് ഗുരുപാദങ്ങളും, അവിദ്യാനിവൃത്തി തന്നെ ആത്മസ്വരൂപമായ അദ്വൈതാനുഭൂതി എന്ന് വേദാന്തവും സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. കുളിയും കുറിയും ജപവും മാലയും മറ്റുമായി സാരൂപ്യമോക്ഷത്തിൽ കൊതികാണിക്കുന്ന ചിലഭക്തന്മാർ - 'ഭക്തിഃ സിദ്ധേ ഗരീയസി' ജ്ഞാനസിദ്ധിയേക്കാൾ ഭക്തിക്കു മാഹാത്മ്യാതിശയം ഉണ്ടെന്നു പറയുന്നത് ശരിയാണോ? ഇവിടെ പ്രശംസാർത്ഥത്തിൽ ഗരീയസ്ത്വം പറയുകയാണ്. 'ഈശ്വര പ്രണിധാനാത് എന്ന യോഗസൂത്രവും ഭക്ത്യതിശയം ഉണ്ടാ യാലും സമാധിയുണ്ടാവാം എന്നു പറയുന്നുണ്ട്. ജ്ഞാനജന കത്വം ഭക്തിക്കുള്ളതുകൊണ്ട് ഭക്തി ശ്രേഷ്ഠമാകുന്നു എന്ന താണ് ഗരീയസ്ത്വത്തിന് കാരണം. പിതാവിനേക്കാൾ പുത്രൻ ശ്രേഷ്ഠനാണ് എന്നു പറയുന്നതുപോലെ ഗരീയസ്ത്വം പ്രശം സാത്മകമാകുന്നു.

ഗീതയിൽ സ്ത്രിയോ വൈശ്യാസ്തഥാ ശൂദ്രാഃ തേപി യാന്തി പരാംഗതിം കിം പുനർ ബ്രാഹ്മണാ പുണ്യാ ഭക്താ രാജർഷയ സ്തഥാ തേ/പിയാന്തി പരാംഗതിം എന്നരുളുന്നു. ഇവിടെ (തേ /പി) 'അപി' ശബ്ദം 'യാന്തി' എന്നതിനോടു ചേരുന്നില്ല, സ്ത്രീ, വൈശ്യാ,ശൂദ്ര ശബ്ദങ്ങളോടു ചേരുന്നു. മന്ദാധികാരികളായ സ്ത്രീകളോടും മറ്റും അപി ശബ്ദം ചേർത്താൽ തേ/പി മന്ദ മായി സാധന ചെയ്യുന്ന ഈ സാധകന്മാരും, അതിതരന്തി, മുക്തി ഭാക്കുകളായിത്തീരുന്നുണ്ട്. എങ്കിൽ 'കിം പുനഃ' കിമുത പറയേ ണമോ തീവ്രസാധനകൾ ചെയ്യുന്ന 'ബ്രാഹ്മണാഃ പുണ്യാഃ ഭക്താ-രാജർഷയസ്തഥാ'-ഉത്തമ സാധകന്മാരായ ബ്രാഹ്മണരും രാജർഷിമാരും മറ്റും മുക്തന്മാരാകുന്നുണ്ട് എന്നു കിം പുനഃ പറയണമോ? വേണ്ട. അവശ്യം അവർ മുക്തന്മാരാകുന്നുണ്ട്. 'തേ/പി ചാതിതരന്തി'. അവർക്ക് അവിദ്യാനിവൃത്തിയും ജ്ഞാന പ്രാപ്തിയും ഉണ്ടാകുന്നു. ഈ ഗീതാവാക്യത്തിൽ സാധനയുടെ മന്ദതയും തീവ്രതയുമാകുന്നു പ്രതിപാദ്യവിഷയം. സാധനയി ലുള്ള ഭേദം മുക്തിയിലില്ല. യോഗത്തിലും തീവ്രസംവേഗാനാം എന്ന് സാധനാഭേദമനുസരിച്ച് സിദ്ധി എളുപ്പത്തിലും താമസി ച്ചുമുണ്ടാവാം എങ്കിലും സാധനകളിലുള്ള ഭേദം സിദ്ധിയിൽ

എത്തുന്നില്ല എന്നു പറയുന്നുണ്ട്. കുടമുണ്ടാക്കുന്നതിന് ഉപയോഗിക്കുന്ന ദണ്ഡം, ചക്രം മുതലായ സാധനങ്ങൾ ചെറുതും വലുതും അനേകപ്രകാരത്തിലും ഉണ്ടായതായാലും ആ ഭേദം കുടത്തിൽ കാണപ്പെടുന്നില്ല. മേൽപ്പറഞ്ഞ സാധകന്മാരിൽ ചിലർക്ക് സാധനാഭേദമനുസരിച്ച് പെട്ടെന്നും മറ്റു ചിലർക്ക് കാലതാമസത്തിലും ജ്ഞാനസിദ്ധിയുണ്ടാകാം എന്നല്ലാതെ ജ്ഞാനസിദ്ധിയിൽ ഭേദം പറയുവാൻ സാധ്യമല്ല. സഗുണോപാസനകളുടെ ഫലത്തിൽ കാണുന്ന ഭേദതാരതമ്യം നിർഗുണബ്രഹ്മവിദ്യാഫലമായ മുക്തിയിൽ ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് 'അദ്വൈതം പരമാർത്ഥോ ഹി' എന്നു കാരികയിലും 'ഒരു ഭേദവുമില്ലറിഞ്ഞിടേണം' 'ആനന്ദമസ്തി അതൊന്നുതന്നെ' എന്നതു വ്യക്തമാക്കിയ ഈ പദ്യത്തിൽ വൃത്തിജ്ഞാനത്തിന്റെ മുഖ്യമായ വിഷയങ്ങൾ വിശദമാക്കി ഉപസംഹരിച്ചു.

### പദ്യം 16

ആത്മാനുഭവത്തിന് ദ്വാരഭൂതമായ സത്യം, ജ്ഞാനം, ആനന്ദം മുതലായ ധർമ്മങ്ങളിൽക്കൂടി ഉപലക്ഷിതമായ ധർമ്മി അദ്വൈതമാകുന്നു എന്നു വ്യക്തമാക്കി.

'അറിവതു ധർമ്മിയെയല്ല ധർമ്മമാം
അരുളിയധർമ്മി അദൃശ്യമാകയാൽ'

സത്യത്വം മുതലായവയും നിഷേധിക്കപ്പെട്ടു. 'ധരമുതലായവ ഒന്നുമില്ല. സ്വയംപ്രകാശമായ സുഖരൂപം നിലനിൽക്കുന്നു. ഈ ധർമ്മിയിൽ - ഞാൻ' - അഹങ്കാരം എന്ന ധർമ്മം എന്തുകൊണ്ട് നിലനിൽക്കുന്നില്ല? അതിനു സമാധാനം പറയുന്നു.

**ആത്മാവിലില്ലയൊരഹംകൃതി യോഗിപോലെ**
**താൻ മായയാൽ വിവിധമായ് വിഹരിച്ചിടുന്നു**
**യോഗസ്ഥനായ് നിലയിൽ നിന്നിളകാതെ കായ-**
**വ്യൂഹം ധരിച്ചു വിഹരിച്ചിടുമിങ്ങു യോഗി** 16

ആത്മാവിൽ- കഴിഞ്ഞ പദ്യത്തിൽ വിശദമാക്കിയ

വിജ്ഞാനാത്മാവിൽ ഒരഹംകൃതി-വ്യഷ്ടിജീവനിൽ കാണുന്ന അഹങ്കാരം എന്ന ധർമ്മം ഇല്ല. കൃത്യാശ്രയമായ കർതൃത്വ ധർമ്മം ഇല്ല. സ്വതേ ഇല്ലാത്തതാണെങ്കിൽ ഞാൻ എന്ന ഭാവവും കർതൃത്വവും വ്യഷ്ടിയായ ജീവാത്മാവിൽ എങ്ങനെയുണ്ടായി? സമഷ്ടിയായ ഈശ്വരനിലും ജീവന്മുക്തനിലും എങ്ങനെ അഹങ്കാരം കാണപ്പെടുന്നു. "ഞാൻ കർത്താവ്, ഭോക്താവ്" എന്നു ജീവനിലും "അഹമാത്മാ ഗുഡാകേശ" എന്നു ഈശ്വര നിലും, "അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി" "അഹം മനുരഭവം" എന്നു ജീവ ന്മുക്തനിലും അഹങ്കാരാദേശം എങ്ങനെ ഉണ്ടായി? മൂലാവിദ്യ യുള്ള പരമാത്മാവിൽ അവിദ്യാകാര്യമായ അഹം അധ്യസിച്ചു. ഇത് കാര്യാധ്യാസം അധ്യസ്തമായ അഹങ്കാരത്തിൽ വീണ്ടും ആദ്യത്തെ അവിദ്യാധ്യാസത്തോടുകൂടിയ പരമാത്മാവിന്റെ അധ്യാസം ഉണ്ടായി. ഇത് കാരണാധ്യാസം. ഇങ്ങനെ 'ചിത്തിലും ചിത്തുടലിലും' അന്യോന്യാധ്യാസം ഉണ്ടായി. ഈ 'ഞാൻ'എന്നതിനെ വേദാന്തം 'ചിദചിദ് ഗ്രന്ഥി' എന്നു പറയു ന്നു. കാര്യമായ അഹം അധ്യാസത്തിന് ജന്മാന്തരസംസ്കാരം ഉണ്ടാവണം. അതിനു വേറൊരു ജന്മം ഇങ്ങനെ നീണ്ടുപോ കാം. അതുകൊണ്ട് സംസാരം അനാദിതഃമസ്വഭാവം എന്നു സമാ ധാനിക്കാം. ഞാൻ എന്നതിലുള്ള ചിദംശം സാധനാപരിപാക തയിൽ മുക്തിയടയുന്നു. ഗ്രന്ഥിയുടെ വേർപാടുണ്ടാകുന്നതു വരെ 'അഹം' നീണ്ടുനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഈ അഹങ്കാരത്തെ അവി ദ്യാവസ്ഥ, അജ്ഞാതാവസ്ഥ എന്നു പറയാം. ഇവിടെ ദ്വൈത ഭേദവ്യവഹാരം നിലനിൽക്കുന്നു, അഹം നിലനിൽക്കുന്നു. ഞാൻ കർത്താവ് - ഭോക്താവ് എന്നറിയുന്നു. ജീവനിൽ അഹം ഉണ്ട്. അപരിശുദ്ധ സത്വമായ അവിദ്യയിൽ പ്രതിബിംബിച്ച ചൈതന്യാഭാസത്തെ ജീവാത്മാവ് എന്നു പറയാം. അപരിശു ദ്ധമായ ഉപാധി, പ്രതിബിംബത്തിൽ മലിനദർപ്പണം എന്ന പോലെ, പക്ഷപാതം ഉണ്ടാക്കും, പ്രതിബിംബത്തെത്തന്നെ മലി നമാക്കും. ഇത് ഉപാധിയുടെ സ്വഭാവമാകുന്നു. അവിദ്യ ജീവനെ മലിനമാക്കി. അഹങ്കാരം കർതൃത്വം മുതലായത് ജീവനിൽ പ്രക ടമായി. ശുദ്ധസത്വപ്രധാനമായ അവിദ്യയെ 'മായ' എന്നു പറ

യുന്നു. മായയിൽ പ്രതിബിംബിച്ച ചൈതന്യത്തെ ഈശ്വരൻ എന്നു പറയുന്നു. ശുദ്ധസത്വമായതുകൊണ്ട് ഇവിടെ ഉപാധിയുടെ പ്രതിബിംബപക്ഷപാതിത്വം അത്രത്തോളം ബലപ്പെടുന്നില്ല. ഈശ്വരന്റെ സർവ്വജ്ഞതയ്ക്കും മറ്റും കുറവുവരുത്തുവാൻ മായയ്ക്കു സാധിക്കുന്നില്ല. രജസ്തമോഭാവം കുറഞ്ഞുപോയ സത്വാധികൃത്തിൽ പ്രതിബന്ധം ഇല്ലാത്ത സർവ്വജ്ഞത നിലനിൽക്കുന്നതുകൊണ്ട് ബന്ധങ്ങളൊന്നും അവിടെ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ജഗത്കാരണത്വവും സർവശക്തിത്വവും എല്ലാം അവിടെയുണ്ട്. എങ്കിലും പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിബന്ധത്തിനു കാരണമാകുന്നില്ല. സൃഷ്ടിച്ച മിഥ്യാപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ദോഷവും ഈശ്വരനെ ബാധിക്കുന്നില്ല എന്നത് ഇന്ദ്രജാലക്കാരന്റെ ദൃഷ്ടാന്തംവഴി മുമ്പേതന്നെ വിസ്തരിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ജഗത്കാരണത്വത്തിനു ഹേതുവായ മായ, ഈശ്വരന് അധീനമാകയാൽ ബന്ധഹേതുകമാകുന്നില്ല. അവിടെ ബന്ധമുക്തമായ സർവ്വജ്ഞത നിലനിൽക്കുന്നതുകൊണ്ട് അസർവജ്ഞതയും അസർവാത്മതയും ഇല്ലാത്ത സച്ചിദാനന്ദത്തിൽ സർവ്വജ്ഞതയും സർവാത്മതയുമുണ്ട് എന്ന് ഉപചരിച്ചു പറയാം. അതിനെയാണ് 'അഹമാത്മാ ഗുഡാകേശ' 'അഹം സർവസ്യ പ്രഭവഃ' എന്ന് ഈശ്വരന്റെ അഹം എന്നു മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്. മായോപാധിയായ ഈശ്വരനിൽ ബന്ധമുക്തമായ 'സമഷ്ടി അഹം' ഉണ്ട്. പരിശുദ്ധസത്വമായതുകൊണ്ട് 'അഹം' ബന്ധകാരകമല്ല. അതേസമയം അപരിശുദ്ധസത്വമായ അവിദ്യയിലുള്ള 'അഹം' ജീവന് ബന്ധകാരകവുമാകുന്നു. ഈ സംസാരഭാരം എന്റെ തലയിലെന്ന് അഭിമാനിച്ചു 'പുനരപി ജനനം പുനരപി മരണം. പുനരപി ജനനീജഠരേ ശയനം'-ഇങ്ങനെ സംസാരത്തിൽ മുങ്ങിയും പൊങ്ങിയും കഴിയുന്നു. ജീവനിങ്ങനെ കരഞ്ഞും പറഞ്ഞും കണ്ണീരൊഴുക്കിക്കഴിയുന്നു. 'യദ്യപിലോകേ മരണം ശരണം' എന്നു ശങ്കരാചാര്യരും. അനാത്മപദാർത്ഥങ്ങളിൽ കൊതിച്ചോടുന്ന സുഖക്കൊതിയന്മാരോട് ഉപനിഷത്തരുളുന്നു കുറച്ചു സമാധാനമായി വിചാരിച്ചു നോക്കിൻ 'സുഖം തേ രോത്സ്യതി' - നിങ്ങളുടെ സുഖസാധനങ്ങൾ നിങ്ങളെ കരയിപ്പിക്കും കണ്ണീ

രൊഴുക്കും വീടു ചുടുകാടായി മാറും. തുളസീദാസ് പറയുന്നു -അവർ തലയിലിടിച്ചിടിച്ച് കരഞ്ഞു പശ്ചാത്തപിക്കും. ഇതാകുന്നു ജീവാത്മാവിന്റെ കടുകടുത്ത അഹങ്കാരത്തിന്റെ പരിണാമം. ഇതു മനസ്സിലാക്കിയ ഭക്തകവി ഭഗവാന്റെ മുമ്പിൽ പാടുന്നു - 'ഞാനെന്ന ഭാവമിഹ തോന്നായ്ക വേണം'.

ജ്ഞാനിയിൽക്കാണുന്ന അഹങ്കാരാദേശം എങ്ങനെ ഉണ്ടായി? ബോധോദയത്തിൽ 'അവിദ്യാഗ്രന്ഥിം വികിരതീഹ സൗമ്യ' അവിദ്യയുടെ ഗ്രന്ഥിയായ അഹത്തിലുള്ള ചിദംശം മുക്തമായി, സച്ചിദാനന്ദമായി. അവിടെ അഹന്തയ്ക്ക് സ്ഥാനമില്ലാതായി. എങ്കിലും ബാധിതാനുവൃത്തിയിൽ ഉണ്ടാകുന്ന വ്യവഹാരത്തിനും അവിദ്യാലേശം കാരണമാകുന്നതിനാൽ ബാധിച്ചുപോയ സുഖം, ദുഃഖം എന്നിവ ഉണ്ടാകുമ്പോൾ അഹങ്കാരാദേശവും ഉണ്ടാവാം. വ്യക്തിത്വം ഇല്ലാതായ ജ്ഞാനിയും സർവ്വാത്മാവാകുന്നു. ജ്ഞാനിയിൽക്കാണുന്ന 'അഹം' സർവ്വാത്മഭാവത്തിന്റെ നിഴലാകുന്നു. ഈ വിഷയം മുമ്പേ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. 'അഖിലം ഞാനെന്നു തോന്നേണമേ' എന്നതും മനസ്സിലാക്കാം. സത്യത്വം മുതലായ ധർമ്മങ്ങളും മാറി, വ്യക്തിഗതമായ അഹങ്കാരവും മാറി, ധർമ്മി മാത്രമായി അവശേഷിച്ചിരിക്കുന്ന ജ്ഞാനിയിലും അഹം ഇല്ല- ആത്മാവിലില്ല അഹംകൃതി.

ജാഗ്രത്തിലും സ്വപ്നത്തിലും അഹങ്കാരമുണ്ട്. സുഷുപ്തിയിൽ അഹങ്കാരം നിലനിൽക്കുന്നുവോ? നിലനിൽക്കുന്നുവെന്നുതന്നെ പറയേണ്ടിവരും. ഞാൻ സുഖമായി ഉറങ്ങി, ഒന്നും അറിഞ്ഞില്ല എന്ന സുഖം അനുഭവജന്യമാകുന്നു. അനുഭവത്തിനും സ്മരണയ്ക്കും വ്യാപ്തിയുണ്ട്. സ്മരണത്തിലുണ്ടായ 'അഹം' എനിക്ക് ഉറക്കത്തിൽ അനുഭവപ്പെട്ടിരിക്കണം എന്നു പറയേണ്ടിവരും. ഉറക്കത്തിൽ അനുഭവമില്ലാതായാൽ ഉണർവിൽ ഞാൻ എന്നതിന്റെ സ്മരണ ഉണ്ടാകുകയില്ല. കരണവ്യാപാരമെല്ലാം വിലയിച്ച അഭാവാത്മകമായ ചിത്തവൃത്തിവിശേഷം തന്നെ ഉറക്കം. അവിടെ 'ഞാനെന്ന' അഹംഭാവമുണ്ടായാൽ ഉറക്കമുണ്ടാകില്ല. 'ഞാൻ' എന്ന് അഭിമാനിച്ചിരിക്കുന്നവരാരും ഉറങ്ങുന്നില്ല. ഉറങ്ങുന്നവർക്ക് 'ഞാൻ' എന്ന അഭിമാനം നില

നിൽക്കില്ല. എന്നാൽ 'ഞാൻ സുഖമായി ഉറങ്ങി' എന്ന സ്മരണയിൽ കാണപ്പെടുന്ന ഞാൻ എന്നത് എങ്ങനെ സിദ്ധമാകും? ഇത് പരസ്പരവിരുദ്ധമായ അനുഭവംപോലെ തോന്നാം. ഈ അനുഭവം എങ്ങനെ ഉണ്ടായി?

സിദ്ധാന്തബിന്ദുവിലും അദ്വൈതസിദ്ധിയിലും മധുസൂദന സരസ്വതിസ്വാമി ഇതിനു സമാധാനം പറയുന്നുണ്ട്. 'ഞാൻ സുഖമായി ഉറങ്ങി, ഒന്നും അറിഞ്ഞില്ല' എന്ന സുഷുപ്തിയിലെ അനുഭവത്തിൽനിന്നും ഉണ്ടായ സ്മൃതി, ജഗത്കാരണമായ പരമാത്മാവിന്റെ അനുഭവാവസ്ഥയെ കാണിക്കുന്നു. സുഷുപ്തിയിൽ ജീവാത്മാവിന് പരമാത്മാവിന്റെ അനുഭവം ഉണ്ടായി. ജാഗ്രത്തിന്റെയും സ്വപ്നത്തിന്റെയും അനുഭവം അവിടെ ഇല്ല. എങ്കിലും ആ അനുഭവങ്ങളുടെ ബീജാവസ്ഥയാകുന്നു സുഷുപ്തി എന്നത് മാണ്ഡൂക്യത്തിൽ പറയുന്നുണ്ട്. സുഷുപ്തിയിൽ സാക്ഷിയാകാരം, സുഖാകാരം, അജ്ഞാനാകാരം എന്നു മൂന്നു വൃത്തികൾ ഉണ്ടായിരുന്നു. അഹംവൃത്തി അവിടെ മറഞ്ഞിരിക്കുകയാണ്. അതുകൊണ്ട് അവിടെ 'അഹം' വ്യക്തമായി കാണപ്പെടുന്നില്ല. സുഖാത്മാവായ സാക്ഷിയുടെ ജ്ഞാനത്തോടുകൂടി അജ്ഞാനവും അവിടെ അനുഭവത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഞാൻ (അഹങ്കാരം) അവിടെ അനുഭവത്തിൽ വന്നിട്ടില്ല എന്നു പറഞ്ഞാൽ അനുഭവമില്ലാത്ത ഞാൻ എന്നതിന്റെ സ്മരണം ഉണർവ്വിൽ എങ്ങനെ ഉണ്ടായി? വീണ്ടും ചോദിക്കേണ്ടിവരും.

ജാഗ്രത്തിലും, സ്വപ്നത്തിലും മനസ്സിന്റെ വൃത്തിരൂപത്തിൽ അഹങ്കാരം അനുഭവത്തിൽ വരുന്നുണ്ട്. മനോവൃത്തിരൂപമായ അഹങ്കാരം സുഷുപ്തിയിൽ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഉണ്ടായാൽ സുഷുപ്തി ഉണ്ടാവില്ല. മനസ്സ് ലയിക്കുന്ന അവസ്ഥയിൽ സുഷുപ്തി ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് സുഷുപ്തിയിൽ ഉണ്ടാകുന്ന വൃത്തി മനസ്സിന്റേതല്ല, അവിദ്യയുടെതാകുന്നു എന്നു പറയേണ്ടിവരും. അവിദ്യാവൃത്തിരൂപമായ അനുഭവം സുഷുപ്തിയിലുണ്ടാകുന്നു. പ്രളയത്തിൽ അവിദ്യാവൃത്തിയും ഇല്ലാതാകുന്നു. ഇതാകുന്നു പ്രളയത്തിനും ഉറക്കത്തിനും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം.

സുഷുപ്തിയിലുണ്ടായ അനുഭവത്തിൽ മനസ്സിന്റെ വൃത്തി ലയിച്ചിരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അഹംവൃത്തി അവിടെ അനുഭവപ്പെട്ടില്ല. സ്മരണകാലമായ ജാഗ്രത്തിൽ അഹംവൃത്തി ഉണ്ടാകുന്നു. 'ഞാൻ സുഖമായി ഉറങ്ങി' എന്ന സ്മരണത്തിന്റെ വിഷയത ഉറക്കത്തിനോ ഞാൻ എന്നതിനോ? ഏതാകുന്നു സ്മൃതിയുടെ വിഷയം? 'സ്വാപഃ വിഷയതയാ പ്രതീയതേ' - ഉറക്കത്തിന് സ്മരണത്തിന്റെ വിഷയത ഉണ്ടായി. 'ഞാൻ' എന്ന അഹംവൃത്തിക്ക് സ്മരണത്തിന്റെ വിഷയത ഉണ്ടായില്ല. സ്മരണത്തിന്റെ വിഷയം ഉറക്കമാകുന്നു. ഉറക്കം അനുഭവത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ അഹം എന്നത് ഏതിന്റെ വിഷയമെന്ന് ചോദിക്കാം. സുഷുപ്തിയിൽ വിഷയരൂപത്തിൽ 'അഹം' അനുഭവത്തിൽ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല. എങ്കിലും സ്മരണയുടെ ആശ്രയമായ സാക്ഷിചൈതന്യത്തിൽ 'അഹം' ഉണ്ടായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് അഹം സ്മരണയുടെ ആശ്രയമാണ്, വിഷയമല്ല. എങ്ങനെ ആശ്രയമായി? 'അഹങ്കാരാശ്രയതയാ സാക്ഷിചൈതന്യസ്യഃ സ്മരണാശ്രയത്വാത് സുഖം അഹം അസ്വാപ്സം ഇതി സമാനാധികരണ്യേന പ്രതീതി'-അഹംകാരത്തിന്റെ അദ്ധ്യാസം ഉള്ളതായ സാക്ഷിചൈതന്യത്തിൽ അവിദ്യാദ്ധ്യാസവുമുണ്ട് (അന്യോന്യാദ്ധ്യാസവുമുണ്ട്). ആ സാക്ഷിചൈതന്യം ഈ സ്മരണത്തിന് ആശ്രയമായതിനാൽ,' ഞാൻ സുഖമായി ഉറങ്ങി' എന്ന സ്മരണയിൽ ഉറക്കത്തിനും ഞാനെന്നതിനും ഒരു അധികരണമായതിനാൽ ഉറക്കത്തിനോടൊരുമിച്ചു സാക്ഷിയോടുകൂടി അഹം പ്രതീതിയിൽ വരുന്നു. സാക്ഷിയിൽ അഹമദ്ധ്യാസമുള്ളതിനാൽ സ്മരണാശ്രയം. സ്മരണാധികരണം സാക്ഷിയായതുകൊണ്ട് സാക്ഷിയോടുകൂടി അഹവും സ്മരണാശ്രയമായി ഭാസിക്കുന്നു. ഈ വിധത്തിൽ അഹം സ്മരണാശ്രയവും ഉറക്കം സ്മരണവിഷയവുമാകുന്നുണ്ട്. ഈ രണ്ടും വിഷയവും ആശ്രയവും സാക്ഷിയിൽ ആയതുകൊണ്ട് ഉറക്കം അനുഭവത്തിലും സ്മരണത്തിലും അഹംവൃത്തി കേവലം സ്മരണത്തിലും പ്രതീതമാകുന്നു. ഉറക്കം അവിദ്യാവൃത്തിയും അഹം മനോവൃത്തിയുമാകുന്നു. അനുഭവത്തിലില്ലാത്ത വൃത്തി സ്മരണയിലെങ്ങനെ

വരും? യഥാർത്ഥത്തിൽ 'അനുഭവിതാ ഏവ സ്മർത്താ' അനുഭവിക്കുന്ന ആൾതന്നെ സ്മരിക്കുന്നു. ഈ നിയമപ്രകാരം സാക്ഷി ചൈതന്യംതന്നെ ഉറക്കത്തിൽ അനുഭവിതാവും സ്മർത്താവും. ആ സാക്ഷിചൈതന്യത്തിൽ ലീനമായിരിക്കുന്ന അഹംകാരാദ്ധ്യാസം ഉള്ളതുകൊണ്ട് ഉറക്കത്തിന്റെ അനുഭവത്തിനും സ്മരണയ്ക്കും ഒരേ സാക്ഷിചൈതന്യം തന്നെ ആശ്രയമായി. ഉറക്കം അവിദ്യാദ്ധ്യാസമുള്ള സാക്ഷിയുടെ വിഷയമായി. സ്മരണം ലീനമായ അഹമദ്ധ്യാസമുള്ള സാക്ഷിയുടെ വിഷയവുമെന്നു വേർതിരിച്ചു പറയാം. വിഷയാനുഭവമാകുന്നു മുഖ്യം. ആ ഉറക്കത്തിൽ അഹങ്കാരമില്ല. ആശ്രയാനുഭവത്തിൽ അഹം മുമ്പേ ലീനമായിരുന്നു. ജാഗ്രത്തിൽ സ്മരണയിൽ സാക്ഷിയോടുകൂടി വ്യക്തമായി, സ്ഥൂലമായ പ്രതീതിയിൽ വന്നു. ഇങ്ങനെ അഹം ഉറക്കത്തിൽ അപ്രതീതവും സ്മരണയിൽ പ്രതീതവുമായി. രണ്ടിനും ഒരു സാക്ഷിയിൽ സമാനതയുമുണ്ടായി, ഞാൻ സുഖമായി ഉറങ്ങി എന്നു പറയുന്നു. സാക്ഷിയുടെയും സുഖത്തിന്റെയും അജ്ഞാനത്തിന്റെയും വൃത്തികൾ ഉറക്കത്തിലുണ്ടാവുന്നു. അവിടെ 'അഹം' സാക്ഷിയിൽ ലീനമായിരിക്കുന്നു.

ദൃഷ്ടാന്തത്തിലൂടെ ഈ വിഷയം കുറച്ചുകൂടി വ്യക്തമാകും. ചെമ്പരുത്തിപ്പൂവ് ദർപ്പണത്തിനും മുഖത്തിനും മദ്ധ്യത്തിലുണ്ട്. ദർപ്പണത്തിൽ ചുവപ്പ് പ്രതിഭാസിച്ചു, ചുവന്ന ദർപ്പണമായി. ആ ചുവപ്പ് മുഖത്തിന്റെ പ്രതിബിംബത്തിലും പ്രതിഭാസിച്ചു. ആ മുഖവും ചുവന്നതായി കാണപ്പെടുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള ഈ അവസ്ഥയിൽ ആ പുഷ്പത്തെ അല്പമൊന്നു മറച്ചുവെച്ചു നോക്കിയാൽ കണ്ണാടിയിൽ ചുവപ്പുനിറം കാണാതാകാം. എങ്കിലും ചുവന്ന പുഷ്പം അവിടെയുണ്ട്. അതുപോലെ സ്മരണയിൽ ഉണ്ടായതായ 'അഹം' ഉറക്കത്തിൽ ചുവന്നപൂവുപോലെ മറവിൽപ്പെട്ടുപോകയാൽ അവിടെ അതു വ്യക്തമാവുന്നില്ല, പ്രതിമുഖത്തിൽ കാണുന്നില്ല. എങ്കിലും പുഷ്പം അവിടെ വ്യവധാനത്തിലിരിക്കുന്നതുപോലെ അഹങ്കാരവുമുണ്ട്. ജാഗരണത്തിൽ വ്യവധാനം മാറുമ്പോൾ അത് വ്യക്തമാകുന്നു. ആ ഞാൻ സാക്ഷിയോടുകൂടി വെളിയിലിറങ്ങി, 'ഞാൻ സുഖമായി ഉറങ്ങി'

എന്ന സ്മരണയുണ്ടായി. വ്യവധാനത്തിൽ പുഷ്പംപോലെ ഒതുങ്ങി മറഞ്ഞുപോയ അഹങ്കാരം സുഷുപ്തിയിൽ പ്രതീത മായില്ല, സ്മരണയിൽ പ്രതീതമായി. ഉറക്കത്തിൽ 'അഹം' എന്തു കൊണ്ട് പ്രതീതമായില്ല, സ്മരണയിൽ എങ്ങനെ പ്രതീതമായി? ഈ വിഷയം ഇവിടെ വ്യക്തമായി മനസ്സിലാക്കാം. പ്രകൃതപദ്യ ത്തിൽ 'ആത്മാവിലില്ല ഒരഹങ്കൃതി'. അവിദ്യാവസ്ഥയിൽ ജീവാ ത്മാവിൽ 'അഹം' ഉണ്ട് എന്നുപറയുന്നു. ഉറക്കത്തിലും ജീവാ ത്മാവിനെ അമർത്തി ഒളിച്ചിരിക്കുന്നു. സുഷുപ്തിയിലും ജീവ നിൽ അഹമുള്ളതിനാൽ ബന്ധനസ്ഥനാണ്.

മായോപാധിയായ ഈശ്വരനിൽ സമഷ്ടിയായ 'അഹം' ഉള്ള തിനാൽ സർവ്വജ്ഞതയും മറ്റും സിദ്ധമാകുന്നുവെങ്കിലും 'ശുദ്ധ സത്വത്തിൽ' ബന്ധനം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ഈശ്വരൻ നിത്യമു ക്തനാകുന്നു. മായോപാധിയിലുള്ള ശുദ്ധസത്വമായ അഹങ്കാര ത്തിൽ സൃഷ്ടി മുതലായതിന്റെ കർതൃത്വം സ്വീകരിച്ചു, മായാ വാദം മുന്നിൽവന്നു- താൻ മായയാൽ വിവിധമായി യോഗി പോലെ വിഹരിച്ചിടുന്നു. എങ്കിലും ആ അഹങ്കാരം ബന്ധം ഉണ്ടാക്കാത്തതുകൊണ്ട് ഈശ്വരനിൽ 'അഹം' ഇല്ല എന്നു പറ യുന്നു.

മായയും അജ്ഞാനവും അവിദ്യയും അർത്ഥാന്തരമല്ല, ഒന്നു തന്നെ. മായാശബ്ദം ജ്ഞാനവാചകമാകുന്നു. 'മയജ്ഞാനേ' ഈ ധാതുവിൽനിന്നും സിദ്ധമാകുന്നു. എങ്കിലും അത് അതിന്റെ വിപരീതവൃത്തിയിൽ, അജ്ഞാനത്തിൽ, കാപട്യത്തിൽ പ്രയു ക്തമായി. 'മാ' ശബ്ദത്തിന് നിഷേധാർത്ഥം പറയുന്നുണ്ട്. യാതൊന്നാണോ ഇല്ലാതാകുന്നത്, നിഷേധവിഷയമാകുന്നത്, അത് മായ. അതിനെത്തന്നെ അവിദ്യ എന്നും അജ്ഞാനമെന്നും മനസ്സിലാക്കാം. വസ്തുവൃത്തിയിൽ ആത്മാവിൽ അഹങ്കാരമില്ല എങ്കിലും സൃഷ്ടി മുതലായവ അഹങ്കാരമില്ലാതെ സിദ്ധമാകു ന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് പറയുന്നു, മായയാൽ താൻ വിവിധമായ് വിഹരിച്ചിടുന്നു. ഈശ്വരൻ ശുദ്ധസത്വഗുണാധിക്യമുള്ള മായോ പാധിയിലൂടെ വിവിധമായ്, ഒന്ന് അനേകമായും അജം ജനിമ ത്തായും, അമൃതം മരണധർമ്മിയായും ആനന്ദം ദുഃഖരൂപമായും,

ചേതനം ജഡമായും, ആകാശം മുതലായ ഭൂതവും ഭൗതികവും, ജീവനും ജഗത്തുമായും പേരായിരം പ്രതിഭയായിരം എന്നു പറഞ്ഞ പ്രപഞ്ചമായി വിഹരിച്ചിടുന്നു.വിഹാരശബ്ദത്തിന് പരിഭ്രമണം ചെയ്യുക എന്നർത്ഥമാകുന്നു. അതിൽ യാതൊരു പ്രയോജനവുമില്ല. അതുപോലെ ഈ ജഗത്സൃഷ്ടിയും 'ലീലാകൈവല്യം' മാത്രമാകുന്നു എന്ന് വ്യാസമഹർഷി പറയുന്നു. ഈശ്വരന്റെ സൃഷ്ടിയിൽ സ്വാർത്ഥമായ താല്പര്യങ്ങളൊന്നുമില്ല. ആപ്തകാമനും സർവജ്ഞനുമാകയാൽ ഈശ്വരന്, ജഗത്സൃഷ്ടിയിൽ പ്രയോജനമില്ല എങ്കിലും, പ്രാണികളുടെ കർമ്മങ്ങളെ മുൻനിർത്തി മായികമായ ജഗത്ത് സൃഷ്ടിക്കുന്നു. എങ്കിലും ആ മായാബന്ധം ഇന്ദ്രജാലികന് എന്നപോലെ ഈശ്വരനു ബന്ധനത്തിനു കാരണമാകുന്നില്ല.

ഇന്ദ്രജാലക്കാരന്റെ മായികക്രിയകൾ ഇന്ദ്രജാലത്തിൽനിന്നും മുക്തനായ ആ മായാവിയെ ബന്ധപ്പെടുത്തുന്നില്ല. ഭ്രമം ഉണ്ടാക്കുന്ന ക്രിയകൾ ചെയ്യുന്നുവെങ്കിലും ഐന്ദ്രജാലകനിൽ ഭ്രമത്വം ഇല്ലാതിരിക്കുന്നതുപോലെ മായാമയമായ സൃഷ്ടി നടത്തുന്ന ഈശ്വരനിൽ ഭ്രമമോ ബന്ധമോ സിദ്ധമാകുന്നില്ല. ഈശ്വരൻ സർവ്വജ്ഞനും നിത്യമുക്തനുമാകുന്നു - 'ആത്മാവിലില്ല ഒരഹംകൃതി'

പ്രാണികളിൽ കാണപ്പെടുന്ന സുഖദുഃഖങ്ങളുടെയും മറ്റും മുഖ്യകാരണം എന്താകുന്നു എന്ന് ഉപനിഷത്തുകൾ ചിന്തിച്ചു നിശ്ചയിച്ചിട്ടുണ്ട്. 'കർമൈവ താവൂചതു കർമൈവ തൗ പ്രശംസതുഃ' - ജീവന്റെ സ്വർഗ്ഗം, നരകം മുതലായ ഗതിക്കും സുഖദുഃഖങ്ങൾക്കും, പുനർജന്മങ്ങൾക്കും മുഖ്യമായ കാരണം കർമ്മങ്ങളാകുന്നു എന്ന് ഉപനിഷത്ത് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. യോഗഭാഷ്യത്തിൽ ഈ വിഷയം ചർച്ചചെയ്ത് കർമ്മസിദ്ധാന്തം ഉറപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഹനുമത്രാമായണത്തിന്റെ ഒരു ശ്ലോകത്തിൽ ഭോജരാജാവ് നടത്തിയ ഒരു ചർച്ചയിൽ കാളിദാസൻ സമസ്യാപൂരണം ചെയ്യുന്ന ഭാഗത്തിൽ ഈ വിഷയം നമുക്ക് കൂടുതൽ മനസ്സിലാക്കാം.

'ശിവശിരസി ശിരാംസി യാനിരേജുഃ;

ശിവ ശിവ താനിലുഠന്തി ഗൃധ്രപാദെ
ഉത്തരാർദ്ധം - കാളിദാസൻ പൂരിപ്പിക്കുന്നു-
അയി ഖലു വിഷമഃ പുരാകൃതാനാം
ഭവതി ഹി ജന്തുഷു കർമണാം വിപാകഃ'

ഒരു സമയത്തിൽ രാവണൻ സ്വന്തം ശിരസ്സുകളെ ശിവ മസ്തകത്തിലർപ്പിച്ച് ശിവനെ പൂജിച്ചു ആ ശിരസ്സുകൾ ഇന്ന് രാവണവധത്തിൽ കഴുകുകളുടെ കാലടിയിൽ അമർന്നിരിക്കുന്നു. കഴുക്കളുടെ കൊത്തിന് വിഷയമായി അങ്ങോട്ടും ഇങ്ങോട്ടും ഉരുളുന്നു. കർമങ്ങളുടെ ഗതി അത്യാശ്ചര്യകരമാകുന്നു. പണ്ടു ചെയ്തുപോയ കർമങ്ങൾ ഏതു തരത്തിലുള്ള ഫലം ഉണ്ടാക്കും എന്നതു നിശ്ചയിക്കുവാനും അറിയുവാനും വിഷമമുള്ള കാര്യമാകുന്നു. കർമ്മങ്ങളെ മുൻനിർത്തി ഉണ്ടാകുന്ന ഫലങ്ങളുടെ വൈഷമ്യം ജീവികളിൽ കാണാം. ഫലദാതൃത്വം ഈശ്വരനിൽത്തന്നെയാണെങ്കിലും കർമ്മാനുസാരമായ ഫലദാതൃത്വമാണ് ഈശ്വരനിൽ ഉള്ളത് എന്ന് ഫലാധികരണത്തിൽ വ്യാസമഹർഷി നിശ്ചയിച്ചു. കർമ്മങ്ങൾ ജഡങ്ങളാകയാൽ ഫലദാതാവിനെ സ്വീകരിക്കേണ്ടിവരുന്നു. ഈ വമ്പിച്ച വിചിത്രസൃഷ്ടിയിൽ പ്രാണികൾക്കുണ്ടാകാവുന്ന നേട്ടങ്ങളും ഈശ്വരദൃഷ്ടിയിൽ ലീലമാത്രമാകുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിൽ ജ്ഞാതസത്യവും അജ്ഞാതസത്യവും ഉണ്ട് എന്നത് മുമ്പേ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അജ്ഞാതമായ വ്യവഹാരസത്യം ഉണ്ടാവാം, അത് ബാധിച്ചു പോകാം. സർവ്വോപരി പാരമാർത്ഥികസത്യം നിലനിൽക്കും. ഈ വസ്തുത പ്രപഞ്ചത്തിൽക്കൂടി നമുക്കു മനസ്സിലാക്കാം. സൃഷ്ടികർത്താവിൽ മായികമായ സൃഷ്ടിക്കു കാരണമായ അഹങ്കാരം ഉണ്ട്. അതില്ലായിരുന്നുവെങ്കിൽ സൃഷ്ടിയും മറ്റും ഉണ്ടാവില്ല. ഈ വിഷയം 'അഹം കൃത്സനസ്യ ജഗതഃ പ്രഭവഃ',' അഹമാത്മാ' എന്നും മറ്റും പറയുന്ന ഗീതയിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കാം. എങ്കിലും അത് അജ്ഞാനാധ്യാസമുള്ള ആത്മാവിന്റെ അവസ്ഥാന്തരത്തിലുള്ള അജ്ഞാനകാര്യമാകയാൽ പരമാർത്ഥസത്യമല്ല. അജ്ഞാനം സ്വയം കല്പിച്ചതാകയാൽ ജ്ഞാനോദയത്തിൽ അത് സ്വയംബാധിച്ചു പോകുന്നു. ഈശ്വരനിൽ സത്വപ്രാധാ

ന്യമുള്ളതുകൊണ്ട് അജ്ഞാനംബന്ധനം ഉണ്ടാക്കുന്നില്ല. സർവ്വ ജ്ഞത എപ്പോഴും അപ്രതിഹതമായിരിക്കുകയാൽ ആത്മാവിൽ 'അഹം' ഇല്ല എന്നു പറയാം. ജീവന്മുക്തനിൽ ജ്ഞാനോദയ ത്തിനുശേഷം ബാധിതമായ 'അഹം' ഭാസിക്കുന്നതുപോലെ ഈശ്വരനിലും ഇല്ലാത്തതായ അജ്ഞാനവും അഹവും സൃഷ്ടി യിൽ അവഭാസിക്കുന്നു. അതിൽ അപ്രതിഹതമായ സർവ്വജ്ഞ തയും നിലനിൽക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഈശ്വരൻ എപ്പോഴും മുക്ത നാകുന്നു- ആത്മാവിലില്ല അഹങ്കൃതി അജ്ഞാനത്തെ സ്വീക രിക്കാതെ ഭ്രമം സിദ്ധമാകില്ല. ഭ്രമമില്ലാതെ സൃഷ്ടി സിദ്ധമാകില്ല.

പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി നടത്തുന്ന നിമിത്തോപാദാനകാരണമായ ഈശ്വരന്റെ സൃഷ്ടിക്ക് ദൃഷ്ടാന്തം പറയുന്നു - താൻ യോഗി പോലെ വിവിധമായ് വിഹരിച്ചിടുന്നു. വിഹാരശബ്ദത്തിന് പ്രയോജനം ഒന്നും ഇല്ലാതെ പരിഭ്രമണം ചെയ്യുക, ഒന്നു ചുറ്റി നടന്നുവരുക - 'വിഹാരസ്തു പരിഭ്രമഃ' എന്നർത്ഥമാകുന്നു. സൃഷ്ടികർത്താവിന് വലിയ ലക്ഷ്യമൊന്നും സാധിക്കേണ്ടതില്ല. യോഗിപോലെ - യോഗശബ്ദം സമാധിയിൽ രൂഢവൃത്തിയാ കുന്നു- 'യോഗഃ സമാധിഃ'. സമാധിസ്ഥനായ യോഗി രണ്ടു പ്രകാരത്തിലുണ്ട്. യോഗസിദ്ധികൾ (വിഭൂതികൾ) നേടുന്ന യോഗിയും സമാധിസ്ഥനാകാം. ഇതിനെ സബീജമെന്നു പറ യും. സിദ്ധികളിൽ ലക്ഷ്യമില്ലാതെ ആത്മജ്ഞാനത്തിൽ മുഴുകി യിരിക്കുന്ന നിർബീജസമാധിസ്ഥനും യോഗിതന്നെ. ഇവിടെ നിർബീജസമാധിയുള്ളവനും സിദ്ധികളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നവ നുമായ യോഗിയെ ലക്ഷീകരിക്കുന്നു എന്നത് 'വിവിധമായി വിഹരിച്ചിടുന്നു......' എന്ന പദങ്ങളിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കാം. ബന്ധമുക്തിയുണ്ടാവും, എന്നാൽ ജ്ഞാനിയായിരിക്കണം. വിവിധ വിഹാരത്തിന് വിഭൂതികളും സിദ്ധമായിരിക്കണം. സിദ്ധ നായ യോഗി സംയമബലം കൊണ്ട് അനേകപ്രകാരത്തിലുള്ള സിദ്ധികൾ നേടുന്നു, കാണിക്കുന്നു. അതിലൊരു സിദ്ധിയെ 'കായവ്യൂഹം' എന്നു പറയുന്നു. ഒരു യോഗിതന്നെ ബാഹ്യ മായ യാതൊരുപകരണവും കൂടാതെ അനേകശരീരങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചു പ്രവർത്തിപ്പിച്ചു കാണിക്കുന്നു. സൃഷ്ടിച്ച ശരീരങ്ങ

ളിലെല്ലാം ചൈതന്യവും മനസ്സും മറ്റുപകരണങ്ങളും കൊടുത്തു പ്രവർത്തിപ്പിക്കുന്നു. മറ്റെല്ലാ യോഗിമാരെയും സ്വന്തം മനസ്സു കൊണ്ടുതന്നെ നിയന്ത്രിക്കുന്നു. അവസാനം അവരെയെല്ലാം സ്വന്തം ചിത്തംകൊണ്ടുതന്നെ ഉപസംഹരിക്കുന്നു. യോഗി സ്വയം ആദ്യത്തെ നിലയിൽനിന്നും ഇളകാതിരിക്കുന്നു. ഈ സർജനത്തിലും ഉപസംഹാരത്തിലും യോഗിയുടെ സ്വരൂപത്തിന് യാതൊരു മാറ്റവും വികാരവും ഉണ്ടായില്ല, സ്വതേ അറിയുന്നു മുണ്ട്. ഇവയെല്ലാം യോഗസിദ്ധിയുടെ വികാസം മാത്രം-യോഗി യുടെ ചിത്തത്തിന്റെ കല്പനമാത്രമാകുന്നു.അവസാനം അക ല്പിതനായ യോഗിക്ക് യാതൊരു വികാരവും ഉണ്ടായില്ല. അതു കൊണ്ട് അകല്പിതനായ ആദ്യത്തെ യോഗിയിൽനിന്നും അന്യ മായി ആരും ഉണ്ടായില്ല, നശിച്ചില്ല.ഉണ്ടായി,നശിച്ചു എന്നത് വെറും തോന്നൽ മാത്രമാണ്. സമുദ്രത്തിൽ തിരകൾ ഉണ്ടായി നശിച്ചുവെങ്കിലും അത് സമുദ്രത്തെ വികൃതമാക്കുന്നില്ല. അതു കൊണ്ട് തിരകൾ വസ്തുവൃത്തിയിൽ ഉണ്ടായില്ല നശിച്ചില്ല എന്നുതന്നെ പറയാം. അതുപോലെ യോഗികൾ ഉണ്ടായി, ഇല്ലാ തായി എങ്കിലും വസ്തുവൃത്തിയിൽ ആദ്യത്തെ യോഗി യിൽനിന്നും അന്യരായ യോഗികൾ ഉണ്ടായില്ല നശിച്ചില്ല. വെറു മാഭാസം മാത്രമാകുന്നു.

'നിർമ്മാണചിത്താന്യസ്മിതാ മാത്രാത്'-എന്ന യോഗസൂത്ര ത്തിൽ അഹങ്കാരത്തെ കീഴമർത്തി സ്വാധീനീകരിച്ച യോഗിക്ക് അനേകം ചിത്തങ്ങളെയും ശരീരങ്ങളെയും മറ്റും സൃഷ്ടിച്ച് അതിൽ ചൈതന്യം ഉണ്ടാക്കി പ്രവർത്തിപ്പിക്കുവാൻ കഴിയു മെന്നുപറയുന്നു. കീഴമർന്നതും അമരാത്തതുമായ അഹങ്കാരം രണ്ടുതരത്തിലുണ്ട്. യോഗിയുടെ അഹങ്കാരം യോഗസാധന കൾവഴി യോഗിക്ക് കീഴമർത്താനും അതിനെ യഥേഷ്ടം പ്രവർത്തിപ്പിക്കാനുമുള്ള സംയമശക്തി യോഗിക്കുണ്ട്. വിഷ പ്പല്ല് പോയതും പോകാത്തതുമായ സർപ്പം ഉണ്ട്. വിഷപ്പല്ലു പോയ സർപ്പം കീഴമർന്നു. അതിനെ യഥേഷ്ടം പ്രവർത്തി പ്പിക്കാം. അത് ബന്ധനത്തിനും ദുഃഖത്തിനും കാരണമാകുന്നി ല്ല. അതുപോലെ യോഗിക്കധീനമായ അഹങ്കാരവും ബന്ധകാ

രണമാകുന്നില്ല. യോഗി സമാധിസ്ഥനായിരുന്നുകൊണ്ട് സ്വന്തം നിലയിൽനിന്നിളകാതെ, ബന്ധമില്ലാതെ മുക്തനായിരുന്നുകൊണ്ട് സൃഷ്ടികൾ നടത്തുന്നു, വിഹരിക്കുന്നു. ദൃഷ്ടവും അദൃഷ്ടവുമായ പ്രയോജനം ഇനി ഇല്ല. ജ്ഞാനസമാധി ഉണ്ടായി എങ്കിലും വിഹരിച്ചിടുന്നു. അതുപോലെ 'ലീലാമാത്രം പ്രഭോഃ സൃഷ്ടിഃ ഇതി' എന്നു ചിലർ സൃഷ്ടിയെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്.

മന്ത്രാഭ്യാസം, ഔഷധസേവനം തപസ്സ്, സമാധി എന്നിങ്ങനെ നാലുപ്രകാരത്തിൽക്കൂടി സിദ്ധികളുണ്ടാകാം എന്ന് യോഗദർശനം പറയുന്നു.ധാരണ, ധ്യാനം സമാധി എന്നീ യോഗസാധനകളെ വിനിയോഗിക്കാൻ കഴിവുള്ള യോഗിക്ക് അനേകം സിദ്ധികളുണ്ടാകാം. ഒരു ശരീരത്തെ മറ്റൊരു ജാതിയിലുള്ളതാക്കാം പ്രവർത്തിപ്പിക്കാം, അനേകമാക്കാം. ഭൂതസൂക്ഷ്മാംശത്തെയും ചിത്തത്തെയും അഹങ്കാരത്തെയും മറ്റും കീഴടക്കിയ യോഗിക്ക് വേറൊരു പ്രപഞ്ചത്തെ സൃഷ്ടിക്കാൻ കഴിയുമെന്ന് യോഗദർശനം പറയുന്നുണ്ട്. സംയമംകൊണ്ട് ഭൂതസൂക്ഷ്മാംശങ്ങളെ മാറ്റാനും വിനിയോഗിക്കാനുമുള്ള ശക്തി ഉണ്ടായ യോഗിക്ക് ഉപനിഷത്ത് 'സങ്കല്പാദേവാസ്യ പിതരഃ സമുത്തിഷ്ഠന്തി'- സങ്കല്പംകൊണ്ടു പൂർവജരായ പിതൃക്കളേയും മറ്റും മുമ്പിൽവരുത്തിക്കാണിക്കുവാൻ സാധിക്കുന്നു. ഒരേ സമയം അനേകം ശരീരങ്ങളാകാനും നിയന്ത്രിക്കാനും സംഹരിക്കാനും സാധിക്കുന്നു.

എങ്കിലും യോഗി സൃഷ്ടിച്ച ശരീരത്തിലുള്ള ചിത്തത്തിന് യോഗൈശ്വര്യമോ മുക്തിയോ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ആ കഴിവ് ആദ്യത്തെ യോഗിക്ക് മാത്രമേ ഉണ്ടാകുന്നുള്ളൂ. ഭാഗവതത്തിൽ 'ഏകോസി പ്രഥമം തതോ വ്രജ സുഹൃത് വത്സാഃ സമസ്താ അപി താവന്തോസി ചതുർഭുജാഃ, ബ്രഹ്മാദ്വയം ശിഷ്യതേ' എന്നു പറയുന്നു. ബ്രഹ്മാവ് ആദ്യം ശ്രീകൃഷ്ണനെ കാണുന്നു. അതേ കൃഷ്ണൻതന്നെ അനേകം ഗോക്കളും ഗോപന്മാരും മറ്റുമായി. അതേനിലയിൽ അതെല്ലാം ശ്രീകൃഷ്ണന്മാരായി. അതിനു ശേഷം എല്ലാം വിലയിച്ചു, ആദ്യത്തെ ഒരു ശ്രീകൃഷ്ണൻ ബ്രഹ്മാദ്വയം മാത്രമായി ശേഷിച്ചുഎന്നു പറയുന്നതിൽനിന്നും യോഗ

സൃഷ്ടിയുടെ താത്പര്യം മനസ്സിലാക്കാം.ശ്രീകൃഷ്ണൻ സ്വന്തം നിലയിൽനിന്നും അണുമാത്രംപോലും അനങ്ങിയിട്ടില്ല.

വേദാന്തദർശനം നാലാമദ്ധ്യായത്തിൽ 'പ്രദീപവദാവേശ...' എന്ന സൂത്രത്തിൽ യോഗിയുടെ കായവ്യൂഹരചനയെപ്പറ്റി വിചാരിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു ദീപം അനേകം തിരികളിൽക്കൂടി അനേകദീപമായികാണുന്നുണ്ട്. അതെല്ലാം പ്രകാശത്തെ പ്രസരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അതുപോലെ സിദ്ധനായ ജ്ഞാനിയും അനേകപ്രകാരത്തിലുള്ള ശരീരങ്ങളെ സൃഷ്ടിച്ചു പ്രവർത്തിപ്പിച്ചു കാണിക്കാം. അതിനെല്ലാം ചിത്തവും ചൈതന്യവും ആ യോഗിയുടെ ചിത്തം പകർന്നുകൊടുക്കാം.മുഖ്യമായ പ്രവർത്തകൻ ആദ്യത്തെ യോഗിയുടെ ചിത്തമാകുന്നു. അവസാനം അതിനെയെല്ലാം ഉപസംഹരിച്ചു. ആദ്യത്തെ യോഗി മാത്രമാകാം അതെല്ലാം മായയാൽ വിവിധമായ വിഹാരം മാത്രമായി അവശേഷിച്ച യോഗിക്ക്മാത്രം മുക്തിഫലം നിലനിൽക്കുന്നു. 'യോഗസ്ഥനായ നിലയിൽ നിന്നിളകാതെ- കായവ്യൂഹം ധരിച്ചുവിഹരിച്ചിടും ഇങ്ങു യോഗി' അതുപോലെ ആത്മാവിലും സൃഷ്ടിയും മറ്റുമുണ്ടാകാമെങ്കിലും വസ്തുവൃത്തിയിൽ അവിദ്യാകാര്യങ്ങൾക്ക് ഒന്നിനും നിലയില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അതിനു കാരണമായ അജ്ഞാനവും അഹങ്കാരവും- ആത്മാവിലില്ലാത്തത്- ഉള്ളതായികാണപ്പെട്ടു. അതിനെ യോഗിയിലെന്നപോലെ നിഷേധിക്കാം. അജ്ഞാനവും അഹങ്കാരവും മറ്റും വസ്തുവൃത്തിയിൽ- ആത്മാവിലില്ല. ഉണ്ടായാൽ മുക്തിഫലവും ഉണ്ടാകില്ല. ശാസ്ത്രത്തിനും ഗുരുവിനും പ്രയോജനമില്ലാതാകും, സംസാരം സംസാരമായി എന്നും നിലനിൽക്കും. അനുഭവം അങ്ങനെയല്ലാത്തതുകൊണ്ടും മോക്ഷശാസ്ത്രം ഉപദേശിക്കുന്നതുകൊണ്ടും ആത്മാവിൽ അഹങ്കാരം ഇല്ല. തത്ത്വമസി, ബ്രഹ്മവിദാപ്നോതി പരം,തമസഃപാരം മുതലായ ഉപനിഷന്മന്ത്രങ്ങൾ അഹങ്കാരം തുടങ്ങിയ അവിദ്യാകാര്യങ്ങളെയും അവിദ്യയേയും മാറ്റി മുക്തിഫലം കാണിക്കുന്നുണ്ട്.വസ്തുവൃത്തിയിൽ, ആത്മാവിൽ, അഹങ്കാരം ഇല്ല.

യോഗിയുടെ ഐശ്വര്യം-വ്യുത്ഥാനാവസ്ഥ -ആകുന്നു. പ

ദ്യത്തിന്റെ ഒന്നാംപാദം നിർബീജസമാധ്യവസ്ഥയെയും മൂന്നു പാദങ്ങൾ വ്യുത്ഥാനത്തിൽ യോഗിക്കുണ്ടാകുന്ന സിദ്ധികളെയും പ്രതിപാദിക്കുന്നു. നിർബീജസമാധിയിൽ, വൃത്തിസ്ഥമാം അറിവിൽ, യാതൊരു സിദ്ധികൾക്കും സ്ഥാനമില്ല. അത് സ്വാനുഭൂതി മാത്രമാകുന്നു- ആത്മാവിലില്ല ഒരഹങ്കൃതി ബാധിതമായ അവിദ്യക്ക് അവിടെ സ്ഥിതിയില്ല, അവിദ്യാകാര്യമായ അഹങ്കാരവും ഇല്ല. എന്നാൽ അതുതന്നെ വേറൊരവസ്ഥയിൽ ബാധിതാനുവൃത്തിയിൽ -വ്യുത്ഥാനത്തിൽ ശക്തിനശിച്ച ബീജംപോലെഎങ്കിലും കാണപ്പെടുന്നു. യോഗൈശ്വര്യത്തിൽ ഇരിക്കുന്ന യോഗിമാരെല്ലാം ജ്ഞാനികളായിരിക്കണം, നിർബീജസമാധി ഉണ്ടായവരായിരിക്കണം എന്ന നിയമമില്ല. നിർബീജസമാധി ഉള്ളവർക്കും ഇല്ലാത്തവർക്കും യോഗസിദ്ധികളുണ്ടാകാം. ഇവിടെ നിർബീജസമാധിസ്ഥിതനായ യോഗിയെ ദൃഷ്ടാന്തീകരിക്കുന്നു. യോഗൈശ്വര്യം ഉണ്ടായിരുന്നാലും ആ യോഗി മുക്താവസ്ഥയിൽ ഇരിക്കുന്നു, യോഗസ്ഥനായിരിക്കുന്നു.

### പദ്യം 17

വ്യാസമഹർഷി നാമരൂപാത്മകമായ ഈ പ്രപഞ്ചം ആവിദ്യകം എന്നു പറയുന്നു. അതിന് അവിദ്യാവസ്ഥയിൽ നിമിത്തവും ഉപാദാനവുമായ ബോധാത്മാവ് ഒന്നു മാത്രം കാരണമാകുന്നു എന്ന് പറയാം. എന്നല്ലാതെ താത്ത്വികമായ കാര്യകാരണഭാവം മഹർഷി സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. പ്രമാണപ്രമേയങ്ങൾക്ക് അന്യോന്യാശ്രയദോഷമുള്ളതിനാൽ അത് ഒന്നിനെയും സിദ്ധംചെയ്യാൻ പര്യാപ്തമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ഈ പ്രപഞ്ചം അനിർവചനീയമാകുന്നു എന്ന് വേദാന്തദർശനത്തിൽ പറയുന്നു. എല്ലാ ഉപനിഷത്തുക്കളും ആത്മസത്യത്തെ പ്രതിപാദിച്ചവസാനിക്കുന്നു എന്നും ആ സത്യം അദ്വൈതമാകുന്നു എന്നും വേദാന്തദർശനത്തിന്റെ ഒന്നാംഅദ്ധ്യായത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നു. ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന് വിരോധപരമായ വാദത്തെ നിഷേധിക്കാനായി വിരോധപരിഹാരം എന്ന രണ്ടാം അദ്ധ്യായവും ആരംഭിച്ചു. മുമുക്ഷുവിന് ഉപയുക്തമായ സാധനകളെ പ്രതിപാദിക്കുന്നതിനായി മൂന്നാ

മത്തെ സാധനാദ്ധ്യായത്തെയും സാധനകൾ വഴി ഉണ്ടാകുന്ന ബ്രഹ്മവിദ്യയെയും വിദ്യാഫലമായ മോക്ഷത്തെയും മറ്റും വിശദമാക്കുന്ന നാലാമത്തെ ഫലാദ്ധ്യായത്തെയും പ്രതിപാദിച്ചു കൊണ്ട് വേദാന്തശാസ്ത്രം പൂർണ്ണമായവസാനിക്കുന്നു. ഈ പ്രകൃതത്തിൽ പതിനാറാം പദ്യംവരെ പ്രകരണത്തിന്റെ കാതലായ ഭാഗങ്ങളെ മാത്രം സംഗ്രഹിച്ചു പ്രതിപാദിച്ചു കഴിഞ്ഞു.

ബാഹ്യാർത്ഥവാദം, അദ്വൈതനിഷേധം, സാമാന്യവിശേഷാത്മകമായ ആത്മജ്ഞാനം, അജ്ഞാനസിദ്ധി, അദ്ധ്യാരോപം, അജ്ഞാനനിഷേധം,അപവാദം,ബ്രഹ്മവിദ്യാപ്രാപ്തിയിൽ വിശേഷാനന്ദാതിശയം, മോക്ഷഫലം, അദ്വൈതാവസ്ഥാനം- ഇതെല്ലാം ഉപനിഷത്സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ, യുക്തിയുക്തമായി, അനുഭവത്തിൽക്കൂടി അദ്വൈതം സത്യം എന്ന് ഗ്രന്ഥകാരൻ അസന്ദിഗ്ധമായിപ്രതിപാദിച്ചു. അടുത്ത മൂന്നു പദ്യങ്ങളിൽ ഈ അദ്വൈതജ്ഞാനം എങ്ങനെ അനുഭവ വിഷയമാക്കാം എന്നത് വിശദമാക്കുകയാണ് പതിനാറുവരെയുള്ള പദ്യങ്ങളിൽ അനുഭവാവസ്ഥയുടെ സവിശേഷനിർവിശേഷതയെയും ജീവന്മുക്തിയെയും മറ്റും വിശദമാക്കി. ആത്മസുഖം സ്വപ്രകാശാത്മകമാകയാൽ അതിന് സ്വസംവേദ്യതയും പുരുഷാർത്ഥഫലവുമുണ്ടെന്നും വിശദമാക്കി. സാധനാഭാഗത്തെ വിശദമാക്കുന്നതിനായി അടുത്ത മൂന്നുപദ്യങ്ങൾ ആരംഭിക്കുന്നു.സാധകനായ മുമുക്ഷുവിന് ബ്രഹ്മവിദ്യാഫലം ഉണ്ടാകുന്നതിന് എന്തെല്ലാമാണ് മുഖ്യസാധനകൾ? ഏതെല്ലാമാണ് ആ സാധനകളുടെ പ്രതിബന്ധങ്ങൾ? പ്രതിബന്ധങ്ങൾ മനസിലാക്കിയ സാധകൻ അവയുടെ നിവൃത്തിയുണ്ടാകാനായി ശ്രദ്ധിച്ച് പ്രവർത്തിച്ചു ബ്രഹ്മവിദ്യ സമ്പാദിക്കണമെന്ന് അടുത്തപദ്യത്തിൽ വിശദമാക്കുന്നു.

**അജ്ഞാനസംശയവിപര്യയമാത്മതത്ത്വ**
**ജിജ്ഞാസുവിന്നു ദൃഢബോധനതില്ല തെല്ലും-**
**സർപ്പപ്രതീതി ഫണിയോ കയറോ ഇതെന്ന**
**തർക്കം ഭ്രമം കയറു കാൺകിലതില്ല തെല്ലും** 17

ജിജ്ഞാസുവിന് അജ്ഞാനസംശയവിപര്യയം- അജ്ഞാനം

അസദ്വിലക്ഷണമായ ജ്ഞാനം- അവിദ്യ. സംശയം- അജ്ഞാനഹേതുകമായ- ഉഭയകോടിജ്ഞാനം. വിപര്യയം- വിപരീതജ്ഞാനം ഇവിടെ പറയാത്തതായ ദോഷങ്ങളെയും മനസ്സിലാക്കണം. അസംഭാവനം- ആത്മാവും മറ്റും ഇല്ല എന്ന അസംഭാവന ഉണ്ടാകുക-മറ്റു സാധനകളുടെ കുറവുകൾ. ആത്മതത്ത്വജിജ്ഞാസുവാണ് എങ്കിലും അവിടെ ഈ ദോഷങ്ങൾ ഉണ്ടായിരിക്കുന്നതുവരെ തത്ത്വജ്ഞാനം ജീവബ്രഹ്മൈക്യം എന്ന അനാരോപിതമായ ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ദോഷമുള്ളതുവരെ 'തത്ത്വമസി' വേദാന്തവാക്യശ്രവണത്തിൽനിന്നും ജ്ഞാനം ഉദിക്കുന്നില്ല. ഈ സാധനാപ്രതിബന്ധങ്ങളുടെകൂടെ നിത്യാനിത്യവസ്തുവിവേകം, വിഷയവൈരാഗ്യം, ശമം, ദമം, ഉപരതി, തിതിക്ഷ, ശ്രദ്ധ, സമാധാനം ഈ സാധനകളുടെയും അഭാവമുണ്ടായാൽ മുമുക്ഷുത്വം ഉണ്ട് എങ്കിലും ജ്ഞാനം ഉദിക്കുന്നില്ല. സാധനാപ്രതിബന്ധങ്ങളെ മാറ്റാനായി മുമുക്ഷു തീവ്രസാധനകൾ ചെയ്യണം.

ദൃഢബോധന് അതില്ലതെല്ലും ഈ ദോഷങ്ങൾ ഇല്ല. അദൃഢബോധം ഉണ്ട് എന്നതിന് ദൃഷ്ടാന്തം കാണിക്കുന്നു. കുറച്ചു പ്രകാശമുണ്ടായിരുന്നാൽ കയറിൽ പ്രതീതമായ ഫണി - സർപ്പം കയറാണോ സർപ്പമാണോ എന്ന തർക്കം ഉണ്ടാകാം. തർക്കമിവിടെ സംശയാർത്ഥകമാകുന്നു. ഭ്രമജന്യമാകയാൽ അതും ഭ്രമം തന്നെ. അല്പം പ്രകാശം ഉള്ളതുകൊണ്ട് സംശയം ഉണ്ടായി. പൂർണ്ണപ്രകാശം ഉണ്ടായി, കയറ് കാണപ്പെട്ടാൽ ദൃഢബോധന് സർപ്പമല്ല ഇത്, കയറാകുന്നു എന്ന ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നു. സർപ്പഭ്രമം ഇല്ലാതായി, കയറു കാൺകിൽ സ്വപ്നാനുഭവം ഉണ്ടായാൽ ഭ്രമം - സംശയം, മാറുന്നു. ഭ്രമനിവൃത്തിക്കായി സാധനകൾ ചെയ്യണം എന്നു താല്പര്യപ്പെടുന്നു. ദൃഢബോധന് സംശയം ഇല്ല- ഭ്രമം ഇല്ല. അജ്ഞാനവും വിപര്യയവും ഒന്നും ഇല്ല. അനുഭവം ദൃഢമായിരിക്കുന്നു. തത്ത്വജിജ്ഞാസുവിന് ജിജ്ഞാസുത്വം എന്ന സാധന മാത്രമേ ഉള്ളൂ. അത് ഒന്നുകൊണ്ട് തത്ത്വജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അജ്ഞാനത്തെയും അതിൽനിന്നുമുണ്ടാകുന്ന സംശയം മുതലായവയെയും മാറ്റണം. അജ്ഞാനം ജ്ഞാനാ

ഭാവമല്ല. ജ്ഞാനത്തിന്റെ അഭാവം സിദ്ധിക്കുന്നില്ല. അഭാവവിലക്ഷണവും ഭാവവിലക്ഷണവുമായ ഭാവരൂപമാകുന്നു അജ്ഞാനം എന്നത് മുമ്പേ വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. സംശയം - അജ്ഞാനം ഉള്ളതുകൊണ്ട് സംശയം ഉണ്ടാകാം. ഉഭയകോടി ജ്ഞാനത്തെ സംശയം എന്നു പറയുന്നു. സാധാരണ 'ധർമ്മ ധീജന്യശ്ച സംശയം' എന്ന് അദ്വൈതസിദ്ധികാരൻ പറയുന്നു. ഒരു വസ്തുവിനെ വിശേഷസ്വരൂപത്തിൽ അറിയുക എന്നതാണ് പൂർണ്ണമായ അറിവ്. അതേ വസ്തുവിനെ സാമാന്യരൂപത്തിൽ അറിയുന്നതുകൊണ്ട് അത് ആ രീതിയിലുള്ളതോ അല്ലയോ എന്ന് രണ്ടുരീതിയിൽ സ്പർശിക്കുന്ന ജ്ഞാനമുണ്ടാകാം. ആ ജ്ഞാനം യഥാർത്ഥമല്ല. എന്നാൽ അയഥാർത്ഥവുമല്ല. ഭ്രമത്തിൽനിന്നും യഥാർത്ഥജ്ഞാനത്തിൽനിന്നും വിലക്ഷണമായ തർക്കബീജമാകുന്നു സംശയജ്ഞാനം. അതു മനോവൃത്തിയോ അവിദ്യാവൃത്തിയോ എന്നു ചോദിക്കാം. അനിശ്ചിതമായ ജ്ഞാനത്തെ ആരും യാഥാർത്ഥ്യമെന്നു പറയുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് സംശയത്തെ ചിലർ അവിദ്യാവൃത്തി എന്നു പറയുന്നു. രാത്രിയിൽ തൂണിൽ ഒരാൾക്കു സംശയം തോന്നി. തൂണോ പുരുഷനോ? പുരുഷൻ അവിടെ ഇല്ലാത്തതിനാൽ മനസ്സിൽ പുരുഷാകാരമായ വൃത്തിയുണ്ടാകാൻ ന്യായമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് സംശയം മനോവൃത്ത്യാത്മകമല്ല എന്നു പറയാം. രാത്രിദോഷം ഉണ്ടായതുകൊണ്ട് അജ്ഞാനം സ്വയം കല്പിച്ചുണ്ടാക്കിയ പുരുഷരൂപത്തിൽ അകല്പിതമായ തൂണിന്റെ സാമാന്യരൂപമുണ്ടാവാം. അത് അവിദ്യാവൃത്തിതന്നെ. രജ്ജുസർപ്പം മുതലായവയും അവിദ്യാവൃത്തിതന്നെയാണ് എന്നു മുമ്പ് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. വസ്തുനിശ്ചയത്തിന് വിഷയം, പ്രയോജനം, പൂർവ്വപക്ഷം, സിദ്ധാന്തം എന്നീ നാലുവിഭാഗങ്ങളുണ്ട്.

വിഷയം - വിശേഷരൂപത്തിലറിയപ്പെടാത്തതിനെ വിഷയപദാർത്ഥമെന്നു പറയുന്നു. വേദാന്തത്തിൽ അജ്ഞാതമായ ആത്മാവാണ് മുമുക്ഷുവിന്റെ വിഷയം. അതുതന്നെ വിശേഷരൂപത്തിൽ അറിയപ്പെടുമ്പോൾ പ്രയോജനമാകുന്നു. വിശേഷരൂപം നിശ്ചയിക്കുന്നതുവരെ അതിൽ സംശയം ഒളിച്ചിരിക്കുന്നുണ്ട്.

പ്രയോജനം വിഷയത്തിന്റെ യഥാർത്ഥസ്വരൂപത്തെ ഒരേ രൂപത്തിൽ നിർദ്ധാരണം ചെയ്യുക എന്നതാകുന്നു പ്രയോജനം. അതിൽ സംശയം നിലനിൽക്കുന്നില്ല. പൂർവ്വപക്ഷം- അസത്യമായ കാരണങ്ങളെയും യുക്തികളെയും സിദ്ധാന്തത്തെയും ഉന്നയിച്ചുകൊണ്ട് സിദ്ധാന്തഭാഗത്തെ എതിർക്കുന്നതിനുള്ള യുക്തികളെ പൂർവ്വപക്ഷമെന്നു പറയും. അത് ജല്പമോ വിതണ്ഡവാദമോ ആകാം. സിദ്ധാന്തം- ആ യുക്തികളെ തകർത്തുകൊണ്ട് ശാസ്ത്രത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തത്തെ ഉന്നയിക്കുന്നതിനെ സിദ്ധാന്തപക്ഷമെന്നു പറയും. അതിനെ വാദമെന്നും പറയാം. വിപരീതഭാവന- ഗുരുവും ശാസ്ത്രവും ഉപദേശിക്കുന്ന ജ്ഞാനത്തിന് വിപരീതമായ ജ്ഞാനത്തെ വെച്ചുസൂക്ഷിക്കുക, ഇതിനെ വിപര്യയം എന്നു പറയുന്നു. അദ്വൈതത്തെ ദ്വൈതമായും, വേദാന്തപ്രമാണത്തെ അപ്രാമാണ്യമായും ആത്മജ്ഞാനത്തെ അജ്ഞാനമായും മാനിക്കുന്ന വിപരീതജ്ഞാനത്തെ വിപരീതഭാവന എന്നു പറയുന്നു. സ്വാത്മാവിലും ഗുരുവിലും വേദാന്തത്തിലും മോക്ഷഫലത്തിലും അസംഭാവ്യത തോന്നുക- ഈ ദോഷത്തെ അസംഭാവന എന്നു പറയുന്നു. ഇവിടെ അനുക്തമായ ദോഷങ്ങളെയും മനസ്സിലാക്കണം. വൈരാഗ്യസാധനയ്ക്ക് വിഘ്നകരമായ ദോഷം വിഷയവാസനയാകുന്നു. അതിനെ മുമുക്ഷു വിഷയദോഷദർശനാഭ്യാസംകൊണ്ടു മാറ്റണം. സകലദോഷങ്ങൾക്കും മുഖ്യമായ കാരണം അജ്ഞാനമാകയാൽ അതിനെ ഇവിടെ ആദ്യം നിർദ്ദേശിച്ചു. യോഗസൂത്രത്തിലും സാധനാപ്രതിബന്ധങ്ങളായ അവിദ്യാ, അസ്മിതാ (അഹങ്കാരം), രാഗം, ദ്വേഷം, മരണഭയം, വ്യാധി, സ്ത്യാനം (അകർമണ്യത), സംശയം, പ്രമാദം, ആലസ്യം, അവിരതി, ദുഃഖം, ദൗർമനസ്യം, ശ്വാസപ്രശ്വാസം ഇവയെല്ലാം സാധന ചെയ്യുന്ന മുമുക്ഷുവിന് വിഘ്നരൂപങ്ങളാകയാൽ ആദ്യമായി ഈ പ്രതിബന്ധങ്ങളെ നിരാകരിക്കണം. വിവേകിയായ ആത്മജിജ്ഞാസുവിനു് മാത്രമേ ഈ സംസാരം ദുഃഖരൂപമായി തോന്നുന്നുള്ളൂ. കണ്ണുപോലെ അതു കോമളബുദ്ധിയായ വിവേകിക്ക് ഒരു കണം പോലെയുള്ള സംസാരവിഷയവും ദുഃഖരൂപമായിത്തീരാം. വിവേകിയെ വിഷ

യങ്ങൾ ക്ലേശിപ്പിക്കും. ക്ലേശനിവൃത്തിക്കു സാധനാഭ്യാസം തുടരണം. അഭ്യാസത്തിന് വിഘ്നകരമായ മേൽപ്പറഞ്ഞ പ്രതിബന്ധങ്ങളെ ആദ്യമായി ഇല്ലാതാക്കിക്കൊണ്ട്, നിർവ്വിഘ്നമായ സാധനകൾവഴി ആത്മജ്ഞാനം സിദ്ധമാക്കണം. സാധനകളിൽ പ്രതിബന്ധങ്ങൾ ഉള്ളതുവരെ ശ്രവണം മുതലായവയിൽനിന്നും ജ്ഞാനഫലം ഉണ്ടാകില്ല എന്നത് ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ 'ഐഹികമപി അപ്രസ്തുതപ്രതിബന്ധേ തത്ദർശനാത്'- പ്രതിബന്ധങ്ങൾ ഇല്ലാതായ മുമുക്ഷുവിന് ഈ ജന്മത്തിൽ ഇവിടെത്തന്നെ ജ്ഞാനഫലം സിദ്ധിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രതിബന്ധങ്ങൾ അവശേഷിച്ച മുമുക്ഷുവിന് ജന്മാന്തരങ്ങളിൽ പ്രതിബന്ധമില്ലാതാകുമ്പോൾ ജ്ഞാനമുണ്ടാകാമെന്ന് ഭാഷ്യകാരർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ശ്രവണം, മനനം മുതലായ സാധനകൾവഴി ജ്ഞാനം ഉദിക്കുന്നുണ്ട്. ഇത് ശാസ്ത്രസമ്മതം തന്നെ. എങ്കിലും മുമുക്ഷുവിൽ പ്രതിബന്ധം (ചിത്തദോഷം) ഉണ്ടായിരുന്നാൽ ശ്രവണം കൊണ്ട് ഉടനെ അനുഭവാത്മകജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഗീതയിൽപ്പറയുന്ന യോഗഭ്രഷ്ടന്റെ നിരൂപണം ഈ വിഷയത്തിൽ പ്രമാണമാകുന്നു. 'യതതേ ച തതോ ഭൂയഃ സംസിദ്ധൗ'- പ്രതിബന്ധം ഉള്ളതുകൊണ്ട് യോഗഭ്രഷ്ടൻ ജന്മാന്തരത്തിൽ വിഘ്നങ്ങളെ മാറ്റുന്നു. അവിടെ ജ്ഞാനപ്രാപ്തി ഉണ്ടാകുന്നു. വിശേഷാത്മബോധം പ്രതിബന്ധങ്ങളെയും അജ്ഞാനത്തെയും മാറ്റുന്നുണ്ട്. സാമാന്യബോധം പ്രതിബന്ധങ്ങളെ വെച്ചുസൂക്ഷിക്കുന്നു. ഈ വിഷയം മുമ്പേ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്.

'ഈ ലോചനമാം ഇന്ദ്രിയമേതെങ്കിലും ഒന്നിങ്ങ്
ആലോചനകൂടാതപഥത്തിങ്കലണഞ്ഞാൽ
ആ ലാക്കിലുടൻ സന്മതി തോന്നിക്കുകെനിക്ക്
അവിവേകാൽ വയ്യാത്തതു ചെയ്‌വാൻ തുനിയാതാക്കുക വേണം'

രോഗാദികളെല്ലാം ഒഴിവാക്കുക വേണം 'ഏകീടണമേ സൗഖ്യമെനിക്കമ്പോടു ശംഭോ' - നെറ്റിത്തിരിമിഴി തന്നിലെരിച്ച മാരൻ ഇന്നും വരുവതിനെന്തൊരു കാരണം പൊരിച്ചിടെരി മിഴിതന്നിൽ ഇത് ഒന്നുകൂടി' 'ചലമിഴിമാരുടെ ചഞ്ചുക

ണ്ടുനിൽക്കും നില നിടിലതിരിനോക്കു വച്ചറുത്ത്' മമ മതിമോഹമറുത്തു' എന്നു തുടങ്ങുന്ന വരികളിൽ ശ്രീ നാരായണഗുരു ഒരു മുമുക്ഷുവിന്റെ ചിത്തദോഷങ്ങളെ വിശദമായി നിർദ്ദേശിക്കുന്നു. വാസിഷ്ഠത്തിൽ ജ്ഞാനപ്രാപ്തിക്കു മുഖ്യമായ കാരണം മുമുക്ഷുവിന്റെ ശുദ്ധമായ ചിത്തമാകുന്നു എന്നു പറയുന്നുണ്ട്. 'ആത്മജ്ഞാനേ കാരണം തു ശിഷ്യപ്രജ്ഞൈവ കേവലം'ചിത്തദോഷങ്ങൾ ഉള്ളതുവരെ ആത്മതത്ത്വജിജ്ഞാസു ഗുരുവിനെ ശരണംപ്രാപിക്കണം, അഭ്യാസം തുടരണം, അനുഭവമുണ്ടാകുന്നതുവരെ ശ്രവണാദികൾ അനുഷ്ഠിക്കണം, നിഷ്കാമകർമ്മങ്ങൾ, ഈശ്വരഭക്തി, ഗുരുസേവ മുതലായ സാധനകൾവഴി വിവേകത്തിന്റെ പ്രതിബന്ധത്തെ മാറ്റാമെന്നു ഭാഗവതവും പറയുന്നുണ്ട്. 'ഗുരുശുശ്രൂഷയാ ഭക്ത്യാ സർവലബ്ധാർപ്പണേന ച, സംഗേന സാധുഭക്താനാം ഈശ്വരാരാധനേന ച' ഗുരുശുശ്രൂഷ, ഗുരുഭക്തി, സമർപ്പണബുദ്ധി,സത്പുരുഷന്മാരുടെയും, ഭക്തന്മാരുടെയും മറ്റും സഹവാസം, ഈശ്വരഭക്തി മുതലായവ അനുഷ്ഠിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഒരു മുമുക്ഷുവിന്റെ ചിത്തദോഷങ്ങൾ ക്രമേണ ഇല്ലാതാകുന്നു.

ഉപനിഷത്തിൽ 'ദേവാനാം തന്ന പ്രിയം യന്മനുഷ്യാഃ വിദ്യുഃ' ശാസ്ത്രത്തിൽ അധികാരമുള്ള മനുഷ്യർ ആത്മജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കുന്നത് ദേവന്മാർ ഇഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല. അവരതിൽ വിഘ്നങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നുണ്ട് ദേവന്മാരെ അതിക്രമിച്ചുപോകുന്നത് അവർക്കിഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല. സ്വതേ വിഷയങ്ങളിലേക്ക് പ്രവഹിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ നിരോധിക്കുക എന്നത് അതികഠിനകരമായ കാര്യമാണ്. ജ്ഞാനത്തിന് മുമുക്ഷുവിന്റെ പരിശുദ്ധമായ ചിത്തം കാരണമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് അവിവാഹിതരായ ആത്മനിഷ്ഠന്മാരും ഭക്തന്മാരും ബ്രഹ്മവിദ്യ പരിശീലിക്കുന്നത്. ബ്രഹ്മചര്യവ്രതം മുമുക്ഷുവിന് സാധനാഭ്യാസത്തിൽ ബലവും സാമർത്ഥ്യവും കൊടുക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനസാധനകളിൽ മുഖ്യമായത് വശീകാരവൈരാഗ്യമാകുന്നു. ചിത്തത്തിൽ ദോഷങ്ങൾ ഉള്ളതുവരെ ജിജ്ഞാസു ശ്രവണാദികൾ തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കണം. വേദാ

ന്തശ്രവണം മുഖ്യവും മനനധ്യാനങ്ങൾ അംഗങ്ങളുമാകുന്നു. ഈ വിഷയം മുമ്പ് പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. മനനധ്യാനങ്ങൾ വഴി തർക്കശുദ്ധമായ വേദാന്തശ്രവണത്തിൽനിന്നും ബ്രഹ്മാകാരമായ വൃത്തിജ്ഞാനം ഉദിക്കുന്നു. അജ്ഞാനം, സംശയം, വിപര്യയം, അസംഭാവന മുതലായ ചിത്തദോഷങ്ങൾ സ്വതേ മാറി ആദ്യം അജ്ഞാനിയായിരുന്ന ജിജ്ഞാസു ജ്ഞാനിയായ ദൃഢബോധനായി. അനാദികാലം മുതൽ തുടർന്നുവന്നതായ ദേഹാത്മഭാവനയും അതിന്റെ ഹേതുവായ അജ്ഞാനവും ദ്വൈതഭേദത്തിൽ മിഥ്യാത്വവും എന്നെന്നേക്കുമായി മാറി. ജീവന്മുക്തിസുഖവും ഉറച്ചു അനുഭവത്തിൽ വന്നു. പ്രാരബ്ധാവസാനത്തിൽ ജ്ഞാനി വിദേഹമുക്തനായി, 'നാത്മലാഭാത്പരമസ്തി' സ്വാനുഭവത്തെ ശ്രീഹർഷൻ നൈഷധത്തിൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നു.

'സർവഥാപി ശുചിനിക്രിയമാണേ
മന്ദിരോദര ഇവാവകരായേ
ഉത്ഭവന്തി ഭവിനാം ഹൃദി തേഷാം
ശോധനീഭവദനുസ്മൃതിധാരാ'

ചൂലുകൊണ്ട് വീട് വൃത്തിയാക്കുമ്പോൾ വീടിനുള്ളിൽ പരിശുദ്ധി തനിയെ ഉണ്ടാകുന്നു. ചൂലിന് വേറൊരു പ്രയോജനവും സിദ്ധിക്കുന്നില്ല. അതുപോലെ ജ്ഞാനസാധനകൾവഴി ഹൃദയത്തെ ശുദ്ധീകരിച്ച്, ദോഷങ്ങളെ മാറ്റിയാൽ ശുദ്ധസത്വപ്രധാനിയായ ജിജ്ഞാസുവിന് ഹൃദയാകാശത്തിൽ ആത്മാനുഭവം നിലനിൽക്കുന്നു. വൃത്തിജ്ഞാനോദയത്തിൽ അജ്ഞാനവും മറ്റു ദോഷങ്ങളും മാറിയ ഹൃദയാകാശത്തിൽ ആത്മജ്ഞാനം കതിർവീശുന്നു.

ജ്ഞാനിയുടെയും ജിജ്ഞാസുവിന്റെയും പക്ഷത്തിൽ പ്രാതിഭാസികദൃഷ്ടാന്തം കാണിക്കുന്നു. 'സർപ്പപ്രതീതി കയറോ ഫണിയോ എന്ന തർക്കംഭ്രമം – കയറു കാൺകിലതില്ല തെല്ലും' മന്ദാന്ധകാരമുണ്ടായാൽമാത്രമെ കയറിൽ അദ്ധ്യാസം സിദ്ധമാകുന്നുള്ളൂ. സ്വയംപ്രകാശമായ ആത്മാവിൽ മന്ദാന്ധകാരം പോലുള്ള അജ്ഞാനത്തെ സ്വീകരിച്ചാൽമാത്രമേ അദ്ധ്യാസം ഉണ്ടാകുന്നുള്ളു. അദ്ധ്യാസം സ്വീകരിച്ചാൽ അനുപലബ്ധിപ്ര

മാണംകൊണ്ടും അനുഭവംകൊണ്ടും അജ്ഞാനത്തെ സ്വീകരിക്കേണ്ടിവരും. ആത്മാവിന്റെ സാമാന്യജ്ഞാനം അദ്ധ്യാസത്തിനു കാരണമാകുന്നു. അതേ ആത്മാവിന്റെ വിശേഷാത്മജ്ഞാനം അദ്ധ്യാസത്തെയും മറ്റും മാറ്റുന്നു. ജിജ്ഞാസുവിൽ സാമാന്യജ്ഞാനം ഉണ്ട്. അവിടെ അജ്ഞാനം, സംശയം മുതലായവയും ഉണ്ട്. വിശേഷജ്ഞാനം ഉള്ള ദൃഢബോധന് അദ്ധ്യാസനിവൃത്തിയും സ്വാനുഭവവും ഉണ്ടായി. അജ്ഞാനം, സംശയം മുതലായവയും ഇല്ലാതായി. സാമാന്യവിശേഷപ്രക്രിയ മുമ്പേ വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ശ്രവണം മുതലായവയും, ഭ്രമ-പ്രമാവിലക്ഷണമായ ക്രിയയാകുന്നു. അതിനെ തർക്കം എന്നു പറയാം. ക്രിയാത്മകമാകയാൽ അതും അജ്ഞാനകോടിയിൽപ്പെടുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും അത് ചിത്തശുദ്ധിയിൽ അതിശയം ഉണ്ടാക്കുന്നു. ശുദ്ധ്യതിശയം ഉള്ള വൃത്തിയിൽ പ്രതിഭാസിച്ച ബോധാത്മാവ് അഥവാ ബോധാഭാസമുള്ള വൃത്തി അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ വിഷയം മുമ്പും പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. ദൃഢബോധന്, അനുഭവിക്ക് അജ്ഞാനം, സംശയം മുതലാവ ഇല്ലാതായി. അജ്ഞാനനിവൃത്തിതന്നെ ആത്മസ്വരൂപം. അതുമുമ്പേ ഉണ്ടായിരുന്നതുതന്നെ. വിശേഷജ്ഞാനത്തിൽ വീണ്ടും ഉണ്ടായതുപോലെയായി. കണ്ഠാഭരണംപോലെ. 'ലബ്ധം ഏവ ഹി ലഭ്യതേ'. അജ്ഞാനം മുതലായ ദോഷങ്ങൾ ഉള്ളതുവരെ ജിജ്ഞാസുവിന് അനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഭ്രമം ഉള്ളതുവരെ കയറിന്റെ അനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഇതിൽനിന്നും ജിജ്ഞാസു ചിത്തദോഷങ്ങളെ മാറ്റി സ്വാനുഭവം ഉണ്ടാക്കി ജ്ഞാനിയായിരിക്കണം എന്നു താല്പര്യപ്പെടുന്നു. തർക്കം, ഭ്രമം - ഭാഷ്യകാരർ ശ്രോതവ്യഃ - മന്തവ്യഃ - നിദിധ്യാസിതവ്യഃ ഇതിനെ തർക്കം എന്നു പറയുന്നു. യഥാർത്ഥജ്ഞാനത്തിൽനിന്നും വിലക്ഷണവും ക്രിയാത്മകവുമായ ജ്ഞാനമാകുന്നു തർക്കം എന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ. വസ്തുനിശ്ചയത്തിനുപകരിക്കുന്ന വാദമാകുന്നു തർക്കം; സംശയത്തിന്റെയും ഛായയുണ്ട്, വസ്തുതന്ത്രമല്ലാത്തതുകൊണ്ട്, ജ്ഞാനമെന്നു പറയാവുന്നതല്ല. ബുദ്ധിതന്ത്രമായ ഉപാസനപോലും മനോവൃത്തിയാകുന്ന തർക്കം എന്നു പറയാം.

ഇവിടെ തർക്കം, ഭ്രമം എന്നു പറയുന്നതിൽനിന്നും അത് പ്രമാ (യഥാർത്ഥജ്ഞാനം) വിലക്ഷണമാകുന്നു എന്നുമാത്രം മനസ്സിലാക്കാം. ഈ പക്ഷം അജ്ഞാനിയിൽ ചേരും. ആത്മനിശ്ചയം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ടും ഒന്നിൽ മറ്റൊന്നിനെ കല്പിച്ചു കാണുന്നതുകൊണ്ടും 'യത്ര ഹി ദ്വൈതമിവ ഭവതി' എന്ന അജ്ഞാനിയായ ആത്മാവിന്റെ 'സർപ്പംപോലുള്ള അവസ്ഥാന്തരമാകുന്നു ഇവിടെ തർക്കം, ഭ്രമം എന്നു പറയുന്നത്. സർപ്പമോ കയറോ എന്ന സംശയവും അവിദ്യാവസ്ഥയാകുന്നതുപോലെ അസംഭാവനം, വിപര്യയം മുതലായവയും അവിദ്യാവസ്ഥ തന്നെ. തർക്കവും അജ്ഞാനംതന്നെ ആ രീതിയിൽ ഭ്രമവും അജ്ഞാനാവസ്ഥയാകുന്നു. എല്ലാത്തിനും ഉപാദാനം അജ്ഞാനമാകയാൽ എല്ലാം ഒന്നുപോലെ അജ്ഞാനകാര്യങ്ങളാകുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് കയറു കാൺകിൽ അജ്ഞാനം മാറുന്നതോടുകൂടി തർക്കം, സംശയം മുതലായവയെല്ലാം മാറിപ്പോകുന്നുണ്ട്. ജ്ഞാനോദയത്തിൽ മൂലാജ്ഞാനം മാറിയാൽ ജ്ഞാനിക്ക് വേറൊരജ്ഞാനം ശേഷിക്കുന്നില്ല എന്ന വിഷയം മുമ്പ് പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. അജ്ഞാനിക്കു വീണ്ടും വീണ്ടും സ്വപ്നവും സർപാധ്യാസവും എങ്ങിനെ ഉണ്ടാകുന്നു എന്നതും വ്യാഖ്യാതമാണ്.

വേദാന്തം രണ്ട് അജ്ഞാനത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നില്ല, അതിൽ പ്രയോജനവും വിശേഷതയും ഇല്ല. 'തമസഃപാരം ദർശയതി'. അജ്ഞാനനാശത്തിൽ - ആത്മജ്ഞാന ഫലമുണ്ടായതായി പറയുന്നുണ്ട്. അതിനു മാറ്റമില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാകുന്നു തത്ത്വമസി മുതലായ ഗുരൂപദേശത്തിന്റെ സാഫല്യം കാണുന്നത് ഭാഗവതത്തിൽ-ദേവഹൂതിയുടെ ആത്മനിഷ്ഠയെപ്പറ്റി പറയുന്നിടത്തിൽ 'സ്വാംഗം തപോയോഗമയം ദൈവഗുപ്തം ന ബുബുധേ.........' ഉറച്ച ജ്ഞാനനിഷ്ഠയിൽ ദേവഹൂതിക്ക് ദ്വൈതവിഭ്രാന്തിക്ക് സ്ഥാനമില്ലാതായി എന്നുറപ്പു പറയുന്നു. ജഡഭരതന്റെ ജ്ഞാനനിഷ്ഠയിൽ 'യദസംഭ്രമഃ സ്വശിരച്ഛേദ ആപതിതേƒപി'- ശിരസ്സ് ഛേദിക്കാൻ തുടങ്ങിയപ്പോഴും ജഡഭരതൻ നിർവികാരിയും നിർഭയനുമായി കഴിഞ്ഞു. ദേഹാത്മഭാവന അത്രത്തോളം

വിലയിച്ചുപോയ ജഡഭരതനിൽ ശുകദേവൻ ആശ്ചര്യപ്പെടുന്നു. മൃത്യുവിലും ആനന്ദാതിരേകം നിലനിൽക്കുന്നു. 'ദൃഢബോധ നതില്ലതെല്ലും' മഹാഭാരതത്തിൽ ശുകദേവനെ പരീക്ഷിച്ചുനോക്കുന്ന ജനകമഹാരാജാവ് പറയുന്നു – 'ആരണേയസ്തു ശുദ്ധാത്മാധ്യാനമേവാന്വപശ്യത' – എത്രയോ ദിവസം അനാദരിച്ചും ആദരിച്ചും നോക്കി. സുന്ദരികളായ സ്ത്രീകളെക്കൊണ്ടു ശുശ്രൂഷിപ്പിച്ചു കഴിഞ്ഞു. അവസാനംവരെ അതൊന്നും അറിയാത്ത ശുകദേവൻ നിരഭിമാനിയും നിർവികാരനുമായി കാണപ്പെട്ടു. ജനകൻ ആശ്ചര്യപ്പെട്ടു പറഞ്ഞു. 'ജ്ഞാനനിഷ്ഠനായ വ്യാസമഹർഷിയേക്കാൾ ഞാനും, എന്നേക്കാൾ അങ്ങും ഉത്തരോത്തരം ആത്മജ്ഞാനത്തിൽ ഉറച്ച നിഷ്ഠയുള്ളവരാകുന്നു എന്നതിൽ സംശയം വേണ്ട. അങ്ങയുടെ സംശയം മാത്രം മാറ്റി ജീവന്മുക്തി സുഖത്തിൽ നിത്യതൃപ്തനായിരിക്കുക' ദൃഢബോധന് അജ്ഞാനം, സംശയം മുതലായത് ഇല്ല. ജ്ഞാനിക്ക് സത്തുലക് ചിത്ത് സുഖസ്വരൂപം. 'മാനായതും ഭവതി മീനായതും ജനനി നീ നാകവും നഗഖഗം-' ഭേദവ്യവഹാരം ജ്ഞാനിയിൽ നിന്നും ദൂരെ മാറിപ്പോയി.

### പദ്യം – 18

ചിത്തദോഷങ്ങൾ മാറിയ ജിജ്ഞാസുവിന് നിർവിഘ്നമായുണ്ടാകുന്ന വൃത്തിജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രക്രിയയെപ്പറ്റി വിചാരിക്കുന്നതിനായി അടുത്ത പദ്യം ആരംഭിക്കുന്നു.

**മുന്നേ കടന്നു വിഷയംപ്രതി വൃത്തി മുന്നിൽ**
**നിന്നീടുമാവരണമാം തിര നീക്കിടുന്നു**
**പിന്നേടു കാണുമറിവും പ്രഭതന്റെ പിൻപോയ്**
**കണ്ണെന്നപോലറിവു കാണുകയില്ല താനെ 18**

അജ്ഞാതമായ പദാർത്ഥത്തിന്റെ (കുടത്തിന്റെ) ജ്ഞാനം നമുക്ക് എങ്ങനെയുണ്ടാകുന്നു? ഈ പ്രക്രിയ മുമ്പു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സർവ്വസാമാന്യമായ പ്രകാശംകൊണ്ടുമാത്രം ആർക്കും പദാർത്ഥജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. പദാർത്ഥങ്ങളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന പ്രകാശം ഇല്ലാതായാലും പദാർത്ഥജ്ഞാനം

ഉണ്ടാകുന്നില്ല. കുടത്തിന്റെ രൂപത്തെ കണ്ണുകൊണ്ടു കാണുന്നു. ഇവിടെ കണ്ണിന്റെ സഹായത്തോടെ മനസ്സിന്റെ വൃത്തി (വിഷയാകാരമായ പരിണാമം) പ്രദീപപ്രകാശം പോലെ അതിവേഗത്തിൽ കുടത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ പതിയുന്നു. (ചിലർ - വിഷയരൂപം കണ്ണിൽ പ്രതിബിംബിക്കുന്നു മനസ്സ് വെളിയിൽ പോകുന്നില്ല എന്നു പറയുന്നുണ്ട്) ഭാഷ്യകാരരും മറ്റും 'മനസ്സ് വിഷയംവരെ പോകുന്നുണ്ട്, അതുകൊണ്ടുതന്നെ ദൂരത്തിൽ ശബ്ദം കേൾക്കുന്നു എന്നറിയാൻ സാധിക്കുന്നുണ്ട്' എന്ന് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. മനസ്സ്, കണ്ണിന്റെ സഹായത്താൽ വിഷയത്തെ വ്യാപിച്ച് വിഷയാകാരമായി പരിണമിക്കുന്നതിനെയാണ് വൃത്തി എന്നു പറയുന്നത്. ആ വൃത്തി ജഡമാണ്. എങ്കിലും ആ വൃത്തിയിൽ പ്രതിഭാസിച്ചിരിക്കുന്ന ജ്ഞാനാഭാസം കുടത്തിന്റെ അജ്ഞാനാവരണത്തെ (അസത്വാപാദകത്തെ) മാറ്റുന്നു. കുടം ഉണ്ട് എന്ന സാമാന്യബോധം ഉണ്ടായി. അർത്ഥപ്രകാശത്വം എന്നത് ജ്ഞാനത്തിന്റെ സ്വഭാവമാകുന്നു. ആ വൃത്തിയിൽ കുടം അവഭാസിച്ചു എങ്കിലും അത് അസ്പഷ്ടമായ ബോധമാകുന്നു. ഇത്രയും ഭാഗം പദ്യത്തിൽ സംഗ്രഹിക്കുന്നു. 'മുന്നേ കടന്നു വിഷയം പ്രതി വൃത്തി മുന്നിൽ നിന്നിടും ആവരണമാം തിര നീക്കിടുന്നു'- മുന്നേ ആദ്യം വൃത്തി ഓരോ വിഷയത്തെയും വ്യാപിക്കുന്നു. മുന്നിൽ നിന്നിടും വിഷയത്തിന്റെ ആവരണമാം തിര, അജ്ഞാതമായ വിഷയത്തിന്റെ അജ്ഞാനാവരണം എന്ന തിരയെ, പ്രതിബന്ധത്തെ നീക്കിടുന്നു. വിഷയത്തിന്റെ അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റി, അതിനെ സാമാന്യമായറിയുന്നതോടുകൂടി ആ വൃത്തി ക്ഷയിച്ചുപോയി. കുടം വിസ്പഷ്ടമായി അറിയപ്പെട്ടില്ല അത് സ്വയം ജഡമായതുകൊണ്ട് ദീപം പോലെ തനിയേ അറിയപ്പെടുന്നില്ല. ഈ അവസ്ഥയിൽ കുടത്തിന്റെ വിസ്പഷ്ടമായ (ഞാൻ കുടത്തെ നല്ലതുപോലെ അറിയുന്നു) എന്ന അറിവുണ്ടാകുന്നതിനായി ഞാൻ, ബുദ്ധിസ്ഥിതമായ ചൈതന്യാഭാസം - ചിദാഭാസൻ ആ വിഷയത്തിൽ എത്തി അതിനെ പ്രകാശിപ്പിച്ചു. കുടത്തിലുള്ള ചൈതന്യവും (വിഷയചൈതന്യവും) ചിദാഭാസനും ഒന്നായി. അതേസമയം വിശേഷജ്ഞാനം ഉണ്ടായി, ഞാൻ

കുടത്തെ അറിഞ്ഞു എന്ന അനുഭവം ഉണ്ടായി. ഈ ഭാഗത്തെ ഇവിടെ 'പിന്നേടു കാണുമറിവും' എന്നു പറയുന്നു.

അറിവ്, വിഷയാവച്ഛിന്നചൈതന്യം മുമ്പേ കുടത്തിലുണ്ടായിരുന്നു. എങ്കിലും പിന്നീട് വൃത്തിയുണ്ടായതിനുശേഷമാണ് എനിക്ക് കുടത്തിന്റെ അറിവ് ഉണ്ടായി എന്ന് അനുഭവപ്പെട്ടത്. (ഞാൻ കുടത്തെ അറിഞ്ഞു) കുടത്തിൽ വിഷയാവച്ഛിന്നമായ ജ്ഞാനം മുമ്പേ തന്നെ ഉണ്ടെങ്കിലും അത് ഈ വൃത്തിപ്രക്രിയക്കുമുമ്പേ ആവരണത്തിൽ ഇരിക്കുകയായിരുന്നു. അതിനാൽ കുടം സ്വയം അറിയപ്പെട്ടില്ല. അറിയുന്നതിന് വൃത്തിയെ കൈകാര്യം ചെയ്യേണ്ടിവരുന്നു. വൃത്തിയുണ്ടായതിനുശേഷം ആവരണം നശിക്കുന്നു. ജഡമായ കുടത്തെ, ചിദാഭാസൻ പോയി പ്രകാശിപ്പിച്ചപ്പോൾത്തന്നെ വിഷയചൈതന്യവും ചിദാഭാസനും ഒന്നായി ഞാൻ കുടത്തെ അറിഞ്ഞു എന്ന ജ്ഞാനം ഉണ്ടായി.

ഈ വിഷയം ദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ വിശദമാക്കിക്കാണിക്കുന്നു. ആവൃതാവസ്ഥയിൽ വിഷയം പ്രകാശിക്കുന്നില്ല. അതിനാൽ വൃത്തിജ്ഞാനപ്രക്രിയ സ്വീകരിക്കേണ്ടിവരുന്നു. അറിഞ്ഞും അറിയാതെയും സാധാരണക്കാർ ജഡവിഷയസാക്ഷാത്കാരത്തിൽ ഈ പ്രക്രിയ ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. ദൃഷ്ടാന്തം കാണിക്കുന്നു. 'പ്രഭ തന്റെ പിൻപോയി കണ്ണ് എന്നപോലെ അറിവും കാണില്ല' സർവ്വവ്യാപിയായ ആത്മജ്ഞാനം കുടത്തിലും എല്ലായിടത്തുമുണ്ട്. ചൈതന്യത്തിന് അർത്ഥപ്രകാശത്വം ഉണ്ട്. എങ്കിലും വിഷയങ്ങൾ സ്വതേ അനുഭവപ്പെടുന്നില്ല. ജ്ഞാനത്തിൽ അജ്ഞാനാവരണമുള്ളതുകൊണ്ട് ആവരണഭംഗം ഉണ്ടായാൽമാത്രമേ വിഷയജ്ഞാനം വിസ്പഷ്ടമായി അനുഭവത്തിൽ വരൂ. ആ സമയത്ത് മാത്രമേ അതിന്റെ പ്രയോജനവും ഉള്ളൂ. ഈ വിഷയം എങ്ങനെ മനസ്സിലാക്കാം? കുടത്തിലും ചൈതന്യമുള്ളതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് അപ്രത്യക്ഷത്തിലും 'കുടം ഉണ്ട്' എന്ന വ്യവഹാരം സിദ്ധമാകുന്നത്. എങ്കിലും ആ കുടത്തിലുള്ള ചൈതന്യത്തെ സ്വാനുഭവത്തിൽ വരുത്തുവാൻ കുടത്തിന് സാധ്യമല്ല. അത് ജഡമാകുന്നു. ചൈതന്യത്തിനും അതേ അവസ്ഥയിൽ സാധിക്കുന്നില്ല. അത് ആവൃതമാകുന്നു. ആവൃതമായ

സത്യവും ഉണ്ട് എന്നത് വ്യവഹാരത്തിൽ കാണാം. പർവ്വത ത്തിൽ അഗ്നിയുണ്ട് എന്നത് തർക്കത്തിലൂടെ സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും അത് സ്വാനുഭവത്തിൽ വന്നിട്ടില്ല. യുക്തിയിൽക്കൂടി അസത്യത്തെ മാറ്റി സത്യത്തെ നിശ്ചയിച്ചുപോകാം എന്നല്ലാതെ യുക്തിയിലൂടെ സ്വാനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. സ്വാനുഭവത്തിന് വൃത്തിജ്ഞാനം വേണ്ടിവരുന്നു. പർവ്വതത്തിലുള്ള അഗ്നിയുമായി നേത്രബന്ധം ഇല്ലായ്കയാൽ മനസ്സിന്റെ വൃത്തിജ്ഞാനം അതിൽ എത്തുന്നില്ല. അതിന്റെ അഭാനാവരണം മാറുന്നില്ല, സ്വാനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഇതിൽനിന്നും വിഷയജ്ഞാനം സാമാന്യരീതിയിൽ പ്രതിഭാസിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും വിശേഷരീ തിയിൽ അനുഭവപ്പെടുന്നതിന് വൃത്തിജ്ഞാനം ആവശ്യമാണ് എന്നു മനസ്സിലാക്കാം.

കുടത്തിൽ ഉള്ള ജ്ഞാനത്തിനും സ്വതേ സ്വാനുഭവവിഷയ മാകാൻ സാധിക്കുന്നില്ല എന്നതിനു ദൃഷ്ടാന്തം 'പ്രഭതന്റെ പിൻപോയ് കണ്ണെന്നപോലെ'- സൂര്യൻ വസ്തുക്കളെ സാമാ ന്യരൂപത്തിൽ എപ്പോഴും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു. വസ്തുജ്ഞാന ത്തിന് ആ സാമാന്യപ്രകാശം അത്യാവശ്യമാണ്. എങ്കിലും അതു കൊണ്ടുമാത്രം വസ്തുക്കളുടെ വിശേഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നി ല്ല. അവിടെ ആ സൂര്യൻതന്നെ അവസ്ഥാന്തരത്തിൽ കണ്ണായി, കണ്ണിന്റെ വൃത്തിയായി, ആ വൃത്തിയിൽക്കൂടി ആദ്യം സൂര്യൻ പ്രകാശിപ്പിച്ചിരുന്ന കുടത്തെ ഒന്നുകൂടി പുതുക്കി ആവരണം മാറ്റി പ്രകാശിപ്പിച്ചാൽ മാത്രമേ വിഷയജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നു ള്ളു. സൂര്യപ്രകാശം മാത്രം പോര, സൂര്യന്റെ പ്രകാരാന്തരത്തി ലുള്ള കണ്ണും വേണം. സർവ്വസാമാന്യപ്രകാശത്തിലൂടെ വിശേ ഷപ്രകാശവും പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ അർത്ഥജ്ഞാനം ഉണ്ടാകു ന്നു. ഇത്രയുംഭാഗം ഇവിടെ സംഗ്രഹിക്കുന്നു. 'പ്രഭതന്റെ പിൻപോയ് കണ്ണെന്നപോലെ'- പ്രകാശത്തിന്റെ പിറകിലൂടെ കണ്ണുപോയി വസ്തുക്കളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ അറിവും കാണും പ്രകാശിപ്പിക്കും.

'അറിവുകാണുകയില്ലതാനെ'. അതുപോലെ വിഷയാവച്ഛിന്ന ചൈതന്യം കുടത്തിൽ സ്വതേ സിദ്ധമായിരിക്കുന്നുണ്ട്. അതിന്

അർത്ഥപ്രകാശത്വവും സ്വതഃസിദ്ധമാകുന്നു. എങ്കിലും ആ അറിവ് കാണുകയില്ല താനെ - സ്വതേ അനുഭവഗോചരമാകുന്നില്ല. അറിവും വൃത്തിയെ അപേക്ഷിച്ചുകൊണ്ട് ആവരണത്തെ ഉപേക്ഷിക്കുന്നു. ആ സമയം അറിവും പ്രകാശിക്കും, അനുഭവപ്പെടും. ജ്ഞാനം വിശേഷാനുഭവഗോചരമാകുന്നു. ആവരണമുള്ളതിനാൽ അറിവു താനെ കാണുകയില്ല, അനുഭവവിഷയമാകുന്നില്ല. ജ്ഞാനം സ്വതേ സിദ്ധപ്രകാശമാകുന്നുവെങ്കിലും അതിൽ അജ്ഞാനാവരണമുള്ളതിനാൽ വിശേഷാനുഭവ ഗോചരമാകുന്നില്ല. വിശേഷാനുഭവത്തിനു പ്രമാണാരൂഢമായ വൃത്തിജ്ഞാനം അത്യന്താപേക്ഷിതമാകുന്നു. പദ്യത്തിന്റെ വിഷയം ഗഹനമാണെങ്കിലും അത്യന്തം സരളമായ ഭാഷാശൈലിയിലൂടെ വിശദമാക്കി.

ഈ വിഷയജ്ഞാനപ്രക്രിയയിലൂടെ ആത്മജ്ഞാനപ്രക്രിയയും മനസ്സിലാക്കാം എന്നതാകുന്നു അന്തിമപദ്യത്തിന്റെ വിഷയം.

അറിവു കാണുകയില്ല താനേ എന്നത് കുറച്ചുകൂടി സ്പഷ്ടീകരിച്ചു മനസ്സിലാക്കാം. അതിനു ദൃഷ്ടാന്തം പറയുന്നു. 'കണ്ണെന്നപോലെ' അറിവ് സ്വയം അറിയപ്പെടുന്നില്ല. അറിയുന്നതിനു വൃത്തി വേണമെന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ? കണ്ണിന് എല്ലാം കാണുന്നതിനുള്ള കഴിവുണ്ടെങ്കിലും കണ്ണിന് സ്വയം കാണാൻ കഴിയുന്നില്ല. കണ്ണ് കണ്ണിനെ അതേരീതിയിൽ സ്വയം കാണുന്നില്ല. ദർശനശക്തി സ്വതേ ഉണ്ടെങ്കിലും അനുഭവഗോചരമാകുന്നില്ല. അതിനെ അനുഭവഗോചരമാക്കുന്നതിന്, ആ കണ്ണിന് ഉപാധിയായ ദർപ്പണമുണ്ടായാൽ ആ ദർപ്പണത്തിൽ കണ്ണിന്റെ ആഭാസമുണ്ടാകും. ആ ഉപാധിയിലുണ്ടായ ആഭാസം (പ്രതിബിംബിതമായ കണ്ണ്) ബിംബഭൂതമായ കണ്ണിനെ കാണുന്നുണ്ട്, സ്വയം കാണുന്നുമുണ്ട്. ബിംബംതന്നെയാകുന്നു ഉപാധിയിൽ പ്രതിബിംബമായിരിക്കുന്നത്. അതിനു ഭേദമില്ലെങ്കിലും ഉപാധിധർമ്മങ്ങൾ പ്രതിബിംബത്തെ മാത്രമേ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നുള്ളൂ.

കണ്ണിന്റെ വിശേഷാനുഭവത്തിന് ഉപാധിയുടെ ആവശ്യകതയും അതിൽ പതിഞ്ഞ പ്രതിബിംബത്തിന്റെ ആവശ്യകതയും അനി

വാര്യമായതുപോലെ വിശേഷാത്മജ്ഞാനം സ്വതേ ഉള്ളതു തന്നെയെങ്കിലും അത് അനുഭവഗോചരമാകുന്നതിന് മുമ്പേ വൃത്തിസ്ഥിതമായ ചൈതന്യാഭാസത്തിന്റെ ആവശ്യകതയുമുണ്ട്. അവിടെ അജ്ഞാനാവരണം നശിക്കുന്നു. കണ്ണ് സ്വയം കാണുന്നില്ല. കാണുന്നതിന് കണ്ണാടിയിലുള്ള ആഭാസക്കണ്ണ് വേണ്ടിവരുന്നതുപോലെ അറിവും താനെ കാണുന്നില്ല. ജ്ഞാനം അനുഭവമാകുന്നതിന് വൃത്തിജ്ഞാനം വേണ്ടിവരുന്നു. വൃത്തിജ്ഞാനമില്ലാതെ വിശേഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാകില്ല. സാമാന്യമായ സാക്ഷിജ്ഞാനം എന്നിലും പദാർത്ഥങ്ങളിലുമുണ്ട്. എങ്കിലും അത് അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റുന്നില്ല, അജ്ഞാനത്തെ സിദ്ധംചെയ്യുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഈ വിഷയം മുമ്പും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഈ വിഷയജ്ഞാനപ്രക്രിയയെ ദൃഷ്ടാന്തീകരിച്ചുകൊണ്ട് ആത്മാവിന്റെ വൃത്തിജ്ഞാനപ്രക്രിയയും മനസ്സിലാക്കാം. അവിടെയും വിശേഷരൂപത്തിൽ ആത്മാനുഭവം ഉണ്ടാകാം എന്നത് ഗഹനമായ വിഷയമാകുന്നു. എങ്കിലും ഇവിടെ അത് സരളമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ വിഷയം അടുത്തതും അവസാനത്തെതുമായ പദ്യത്തിൽനിന്നും മനസ്സിലാക്കാം.

### പദ്യം 19

കഴിഞ്ഞ പദ്യത്തിൽ വിഷയജ്ഞാനപ്രക്രിയ വിശദമാക്കി ദൃഷ്ടാന്തീകരിച്ചു.'അറിവു കാണുകയില്ല താനെ'- ഈ ഭാഗം വിശദീകരിക്കുന്നതിനായി ആത്മജ്ഞാനാകാരമായ വൃത്തിജ്ഞാനമെങ്ങനെയുണ്ടാകും എന്നത് സരളമായി മനസ്സിലാക്കിക്കൊടുത്തുകൊണ്ട്, ഈ അന്തിമപദ്യത്തിൽ വൃത്തിജ്ഞാനപ്രകരണഗ്രന്ഥം ഉപസംഹരിക്കുന്നു.

**'കാണുന്നു കണ്ണിഹ തുറക്കിലടക്കിലന്ധൻ-**
**താനുള്ളിൽ മേവുമറിവിങ്ങു വരായ്കയാലേ**
**ജ്ഞാനം പുറത്തു തനിയേ വരികില്ല കണ്ണു-**
**വേണം വരുന്നതിനു കണ്ണിനു കാന്തിപോലെ.'** 19

- ഇതി ശ്രീനാരായണഗുരു വിരചിതാ അദ്വൈതദീപികാ സമാപ്താ.-

കണ്ണ് എന്നപോലെ, അറിവു കാണുകയില്ല താനേ എന്ന് കഴിഞ്ഞപദ്യത്തിൽ പറഞ്ഞുവല്ലോ. കണ്ണ് എന്ന ദൃഷ്ടാന്തത്തെ വിശദീകരിക്കുന്നു. ദർശനശക്തിയുള്ള കണ്ണ് എന്തുകൊണ്ട് സ്വയം അതിനെ കാണുന്നില്ല. അർത്ഥപ്രകാശത്വമുള്ള ജ്ഞാനവും എന്തുകൊണ്ട് സ്വതേ അറിയപ്പെടുന്നില്ല? ഇവിടെ വേറൊരു വൃത്തിജ്ഞാനം എന്തിനായിട്ടു സ്വീകരിക്കണം. 'കാണുന്നു കണ്ണ് ഇഹ തുറക്കിൽ' - 'ഇഹ' മുൻപറഞ്ഞതായ വൃത്തിജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയത്തിൽ നമുക്ക് മനസ്സിലാക്കാം- കണ്ണ് തുറന്നാൽ അതിന് വൃത്തിയുണ്ടാകുന്നു. ആ സമയം പദാർത്ഥങ്ങളെ കാണുന്നു, പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു. സൂര്യൻ ആ പദാർത്ഥങ്ങളെ സാമാന്യമായി പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നുണ്ട് എങ്കിലും സൂര്യന്റെ തന്നെ പ്രകാരാന്തരത്തിലുള്ള കണ്ണും പ്രവർത്തിച്ചാൽ - വൃത്തിയുണ്ടായാൽ മാത്രമേ വിശേഷരൂപത്തിൽ രൂപജ്ഞാനം അനുഭവവിഷയമാകുന്നുള്ളു. കണ്ണുതുറക്കുക എന്നതിനു വിശേഷരൂപത്തിൽ വൃത്തിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുക എന്നർത്ഥമാകുന്നു. പദാർത്ഥം സൂര്യപ്രകാശത്തിലിരുന്നതുതന്നെ എങ്കിലും കണ്ണിന്റെ വിശേഷവൃത്തിയുണ്ടായാൽ മാത്രമേ പദാർത്ഥജ്ഞാനം അനുഭവഗോചരമാകുന്നുള്ളു. അടയ്ക്കിൽ അന്ധൻതാൻ - കണ്ണിന്റെ വൃത്തി ഇല്ലാതിരുന്നാൽ പദാർത്ഥജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അന്ധന് (കുരുടന്) വൃത്തിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകാത്തതുകൊണ്ട് പദാർത്ഥജ്ഞാനം അനുഭവത്തിൽ വരുന്നില്ല. കുരുടന്റെ മുമ്പിലും പദാർത്ഥമുണ്ട്, സൂര്യപ്രകാശവും ഉണ്ട്. എങ്കിലും കണ്ണ് ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് വൃത്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല, കുരുടന് പദാർത്ഥജ്ഞാനവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഒരാളിനെ കുരുടൻ എന്ന് എങ്ങനെ പറയാം? ഉള്ളിൽ മേവുമറിവിങ്ങുവരായ്കയാലേ - കുരുടന്റെ ഉള്ളിലും പദാർത്ഥജ്ഞാനം ഉണ്ട്. അതിനെ പുറത്തുകൊണ്ടുവരുന്നതിന് കണ്ണ് തുറന്ന് വൃത്തി ഉണ്ടാക്കണം. കുരുടന് - കണ്ണില്ല - വൃത്തി ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ഉള്ളിലുള്ള ജ്ഞാനം വൃത്തിയിൽക്കൂടി വെളിയിൽ - സ്വാനുഭവത്തിൽ വരുന്നില്ല - എല്ലാം ഉണ്ട്. എങ്കിലും അയാൾക്ക് വൃത്തിജ്ഞാനം ഇല്ലാത്തതിനാൽ വിശേഷരൂപത്തിൽ പദാർത്ഥജ്ഞാനം ഉണ്ടായില്ല. കണ്ണുള്ള

ഒരാൾ കാണുന്നു - അന്ധൻ കാണുന്നില്ല - ഇവിടെ വൃത്തിയുടെ ഭാവാഭാവത്തിൽ ഫലഭേദം പറഞ്ഞു.

ആത്മജ്ഞാനാനുഭവത്തിന് വിശേഷാകാരത്തിലുള്ള വൃത്തിയുടെ ആവശ്യം ഉണ്ട് എന്നത് വാർത്തികകാരൻ ദൃഷ്ടാന്തം വഴി പറയുന്നുണ്ട്. സൂര്യൻ സ്വതേ പ്രകാശിക്കുന്നു. സാമാന്യരൂപത്തിൽ തൃണരാശികളെയും മറ്റും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു. ജ്ഞാനത്തിനും പ്രകാശത്തിനും സ്വയം പ്രകാശത്വവും അർത്ഥപ്രകാശത്വവും ഉണ്ട്. അർത്ഥങ്ങൾ ഇല്ലാതായാലും സ്വയംപ്രകാശം നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഈ വിഷയം മുമ്പും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. തൃണരാശിയെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന സൂര്യപ്രകാശത്തിന് അതേരീതിയിൽ തൃണരാശിയെ എരിച്ചുകളയാൻ സാധിക്കുന്നില്ല. ആ പ്രകാശം സൂര്യകാന്തമണി എന്ന ഉപാധിയിൽക്കൂടി കടന്നുവന്നാൽ അതേ തൃണരാശിയെ എരിച്ചു കളയുന്നു. അതുപോലെ സാമാന്യമായ സാക്ഷിജ്ഞാനം നമുക്കുണ്ട്. അത് പ്രപഞ്ചത്തെയും വൃത്തിയെയും കരണങ്ങളെയും മറ്റും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു. അതിൽക്കൂടി പ്രപഞ്ചവും മറ്റും സിദ്ധമാകുന്നു. ചുരുക്കത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ സാക്ഷിയായ ആത്മാവിന്റെ ജ്ഞാനം പ്രപഞ്ചത്തെയും അജ്ഞാനത്തെയും മറ്റും സിദ്ധംചെയ്യുന്നു. അതിന് പ്രപഞ്ചനിവൃത്തിയോ ദുഃഖനിവൃത്തിയോ വിശേഷാനുഭൂതിയോ ഉണ്ടാക്കിത്തരുവാൻ സാധ്യമല്ല. ഈ വിഷയം 'അജ്ഞാനവേളയിലും അസ്തി' എന്ന പദത്തിൽ വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. അതേ സാക്ഷിജ്ഞാനം വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിയിൽക്കൂടി പ്രകാശിച്ചാൽ ആ വൃത്തിജ്ഞാനം ആത്മജ്ഞാനംതന്നെ. എങ്കിലും വൃത്തിവിശേഷതയുള്ളതുകൊണ്ട് അതിനെ പ്രമാണജ്ഞാനം എന്നു പറയുന്നു. ആ പ്രമാണജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തെയും അതിന്റെ കാര്യങ്ങളെയും (സൂര്യകാന്തപ്രകാശം തൃണത്തെ എന്നപോലെ) നശിപ്പിക്കുന്നു. അജ്ഞാനനാശത്തിൽ വിശേഷാനന്ദാതിശയജ്ഞാനം ഉണ്ടായി, ദുഃഖനിവൃത്തിയുണ്ടായി. സുഖം സ്വാനുഭവവേദ്യമായിരിക്കുന്നു. ഇവിടെ മോക്ഷഫലം സിദ്ധമാകുന്നു.

വൃത്തിയുണ്ടാകാതിരുന്നാൽ - താനേ അറിവു കാണുകയി

ല്ല, ജ്ഞാനം പുറത്തു തനിയെ വരികയില്ല, വരുന്നതിന് കണ്ണു വേണം. ഇത്രയുംഭാഗം വൃത്തിജ്ഞാനത്തെ വിശദമാക്കി. ഗീത 'ജ്ഞാനാഗ്നിഃ സർവ്വകർമ്മാണി ഭസ്മസാത് കുരുതേ' എന്നു വൃത്തിജ്ഞാനാഗ്നിയെപ്പറ്റി പറയുന്നുണ്ട്. 'ജ്ഞാനംകൊണ്ടതി ലേറിപ്പാനം ചെയ്യുന്നു'. വൃത്തിജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റി വിശേഷാകാരത്തിൽ സ്വാനുഭവമുണ്ടാക്കുന്നു എന്നു ഗുരുപാദ ങ്ങളും വൃത്തിക്കു ദൃഷ്ടാന്തം കാണിക്കുന്നു. കണ്ണിനു കാന്തി പോലെ കണ്ണുള്ളവർ കാണുന്നുണ്ട്. കണ്ണുണ്ടായാലും കണ്ണിൽ ദോഷമോ കാഴ്ചക്കുറവോ ഉണ്ടായാൽ കാഴ്ചയില്ലാതാകാം. കണ്ണിനു കാണണമെന്നാൽ കണ്ണുണ്ടായാൽ മാത്രം പോരാ. ദോഷമില്ലാത്ത കണ്ണുണ്ടാവണം. കാണാനുള്ള ശക്തിയുണ്ടാക ണം. കണ്ണിനു കാന്തിയുണ്ടായിരിക്കണം എന്നാൽ കണ്ണ് കാണു ന്നുണ്ടാകും. അതുപോലെ പദാർത്ഥങ്ങളിൽ (കുടത്തിൽ) ജ്ഞാനം ഉണ്ട്. അതിനുള്ള പ്രകാശത്വത്തെ അനുഭവ ത്തിൽക്കൊണ്ടുവരാൻ പദാർത്ഥങ്ങൾക്ക് (കുടത്തിന്) കഴിയു ന്നില്ല. അത് ജഡമാകുന്നു. ജ്ഞാനത്തിനും കഴിയുന്നില്ല. ആ കഴിവ് കുടത്തിലുള്ള ജ്ഞാനത്തിന് (വിഷയാവച്ഛിന്നമായ ജ്ഞാനത്തിന്) ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് വൃത്തിയെ സ്വീകരിക്കേണ്ടി വന്നു. വൃത്തിയിൽ പ്രവേശിച്ച ആ ജ്ഞാനം കുടത്തിന്റെ അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിച്ച് വിശേഷരൂപത്തിൽ പദാർത്ഥജ്ഞാനം ഉണ്ടാക്കി എന്നതു വിശദമാക്കി - കണ്ണിനു കാന്തിപോലെ.

ആത്മജ്ഞാനം അനുഭവവേദ്യമാകണമെങ്കിൽ വേദാന്തപ്രമാ ണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം എന്ന കാന്തിയുണ്ടാകണം. കാന്തി യോടുകൂടിയ കണ്ണുപോലെ വൃത്തിവിശേഷത്തോടുകൂടിയ ജ്ഞാനവും വിശേഷാനന്ദാനുഭവം ഉണ്ടാക്കും, സ്വാനുഭവം ഉണ്ടാ ക്കും. വൃത്തിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നതിന് കണ്ണടയുക എന്നതു പോലെയുള്ള അജ്ഞാനം, സംശയം തുടങ്ങിയ പ്രതിബന്ധ ങ്ങൾ ഇല്ലാതാവണം. പ്രതിബന്ധം ഇല്ലാതായാൽ മാത്രം പോര, സാമാന്യമായ ജ്ഞാനം ഉണ്ടായാലും വിശേഷബോധാനുഭവം ഉണ്ടാകില്ല. വിശേഷബോധാനുഭവത്തിന് നിർവിഘ്നമായ, വേദാ ന്തപ്രമാണജന്യമായ, വിശേഷവൃത്തിജ്ഞാനവും ഉണ്ടാകണം.

പ്രതിബന്ധകം ഇല്ലാത്തതായ കാരണം കാര്യജനകമാകുന്നു. അതുപോലെ നിർവ്വിഘ്നമായ വൃത്തിജ്ഞാനം ഉണ്ടായാൽ ആത്മജ്ഞാനം വിശേഷരൂപത്തിൽ ഉദയം ചെയ്യും, ദുഃഖനിവൃത്തിയും ആനന്ദപ്രാപ്തിയും ആകുന്നഫലവും ഉണ്ടാകും എന്ന് നിശ്ചയിച്ചു പറയാം.

ജ്ഞാനം വിഷയമല്ല. അതിനെ ഉള്ളിലെന്നും പുറത്തെന്നും പറയാൻ സാധ്യമല്ല. ആവരണത്തെ (അപ്രകാശാവസ്ഥയെ) ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ട് ജ്ഞാനം പുറത്ത് തനിയെ വരില്ല. 'ഉള്ളിൽ മേവുമറിവ്' എന്ന ശബ്ദപ്രയോഗം ഉണ്ടാവാം. ആവരണഭംഗത്തെ ആശ്രയിച്ചുകൊണ്ട് വെളിയിൽവരുന്നത് എന്നും പ്രയോഗിക്കാം. ജ്ഞാനത്തിന്റെ മാഹാത്മ്യത്തെ 'പശ്യ ദക്ഷണ്വാൻ ന ചേതദന്ധഃകവിര്യഃ പുത്രഃ' - വൃത്തിജ്ഞാനം വഴി ആത്മതത്ത്വമറിഞ്ഞവർക്ക് അനശ്വരമായ കണ്ണ് ജ്ഞാനപ്രകാശം ചിതറുന്നു. അവർതന്നെ അനുഭവികൾ, കണ്ണുള്ളവർ. അതില്ലാത്ത അജ്ഞാനികൾ പണ്ഡിതന്മാരായാലും അന്ധന്മാർ തന്നെ. സർവ്വചരാചരങ്ങളെയും സ്വാത്മാവായി കാണുന്നവൻ പുത്രനായാലും കവിയാകുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തെ അതിക്രമിച്ചിരിക്കുന്ന സച്ചിദാനന്ദത്തെ കാണുന്ന ആ പുണ്യാത്മാവ് പിതാവിന്റെയും പിതാവാകുന്നു. അങ്ങനെയുള്ള മഹാപുരുഷന്മാർ ഈ ദേശത്തിൽ ഉണ്ടാകണം. അവരിൽനിന്നും ശുദ്ധസംസ്ക്കാരം നാം പകർത്തണം. ആത്മജ്ഞാനി സനാതനമായ അദ്വൈതമതത്തിന്റെ നട്ടെല്ലാകുന്നു. അവരെ പൂജിക്കണം എന്നു വേദം പറയുന്നുണ്ട്.

സംസ്ക്കാരം വളരാതെ മനുഷ്യൻ വളർന്നു എന്നു പറയുന്നതിൽ അർത്ഥമില്ല. ആ വളർച്ച പശുവിന്റെ വളർച്ചപോലുള്ളതാകുന്നു. നിർദ്ദോഷമായ മതത്തിൽക്കൂടി മാത്രമേ മനുഷ്യനു പുരോഗതി ഉണ്ടാകുന്നുള്ളൂ എന്നതിന് ശാസ്ത്രവും അനുഭവികളും പ്രമാണമാകുന്നു. ഉച്ചതമമായ സംസ്ക്കാരങ്ങളുടെ വളർച്ചയിൽ മനുഷ്യന് ഏറ്റവും ഉയർന്നതായ, അതിനുപരിയില്ലാത്തതായ പരിപൂർണ്ണത ഉണ്ടാകുന്നു എന്നത് വേദാന്തം തത്ത്വമസി - അനുശാസിക്കുന്നു. ജന്മമൃത്യുജരാവ്യാധിദുഃഖദോഷങ്ങൾ അണുമാത്രം പോലും സ്പർശിക്കാത്ത ഒരവസ്ഥാന്തരത്തിലേക്ക് ഈ

ജീവിതത്തിൽ നമുക്ക് എത്തിച്ചേരുവാൻ കഴിയും എന്നും അത് ന്യൂനാധിക്യം ഇല്ലാത്ത അനശ്വരമായ സത്യമാകുന്നു പരമം സാമ്യം എന്നും വേദാന്തമനുശാസിക്കുന്നു. നിഷ്ക്രിയം എന്ന അവസ്ഥാനം ഇല്ലാതെ സക്രിയാവസ്ഥ ഒരിക്കലും ഉണ്ടാവില്ല. സക്രിയാവസ്ഥകൾക്കു പരിണാമം ഉണ്ടാകുന്നതുകൊണ്ട് അതെല്ലാം വികൃതങ്ങളാകയാൽ പരിച്ഛിന്നവും അനിത്യവുമാകുന്നു എന്ന് വ്യാസമഹർഷി ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ സമർത്ഥിക്കുന്നു. വികാരത്തോടുകൂടിയവയെല്ലാം സക്രിയങ്ങൾ. അതെല്ലാം ഒരു നിർവികാരത്തെ ആശ്രയിച്ചു വിഷയീകരിച്ചുണ്ടാകുന്ന അജ്ഞാനാവസ്ഥയിലുള്ള ആഭാസങ്ങൾ മാത്രമാകുന്നു. എങ്കിൽ അതിലൊന്നിലും, തീക്കൊള്ളിയുടെ ചുറ്റലിൽ എന്നപോലെ വസ്തുത്വവും സത്യവും ഇല്ല എന്നുറപ്പിച്ചു പറയാം. ഈ വിഷയം ഗൗഡപാദരും ശങ്കരാചാര്യരും വിശദീകരിച്ചു സമർത്ഥിക്കുന്നുണ്ട്. അങ്ങനെയായാൽ ഈ കാണുന്ന ചരാചരങ്ങൾക്ക് യുക്തിയുക്തവും താത്ത്വികവുമായ കാര്യകാരണഭാവം സമർത്ഥിക്കുവാൻ സാധ്യമല്ല എന്ന് ശങ്കരാചാര്യർ ഉറപ്പിച്ചു പറയുന്നു. ദോഷമുള്ളതുകൊണ്ട് കാര്യകാരണവാദത്തെയും പ്രമാണപ്രമേയവ്യവഹാരത്തെയും സമർത്ഥിക്കുവാൻ സാധ്യമല്ല എന്ന് ഖണ്ഡനത്തിൽ ശ്രീഹർഷൻ നിശ്ചയിച്ചു പറയുന്നുണ്ട്. അങ്ങിനെയായാൽ ശങ്കരാചാര്യർ സമർത്ഥിക്കുന്ന മായാവാദം അനിർവചനീയഖ്യാതി സ്വീകരിക്കേണ്ടിവരും. അജ്ഞാനജന്യമായ ഭ്രമമാകുന്നു ഈ വ്യവഹാരത്തെ പിടിച്ചു നിർത്തിയിരിക്കുന്നത് എങ്കിൽ അതിനും ആത്മാവിനും മധ്യത്തിലുള്ള കാര്യകാരണഭാവത്തിൽ ആദ്ധ്യാസികമായ (അജ്ഞാനകല്പിതമായ) സംബന്ധം മാത്രമേ പറയുവാൻ സാധിക്കുന്നുള്ളൂ. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ശാസ്ത്രത്തിന് അജ്ഞാനനിവൃത്തി എന്ന പ്രയോജനം സിദ്ധമാകുന്നത്. അജ്ഞാനകാരണമായ പ്രപഞ്ചം മിഥ്യ അദ്വൈതമായ ആത്മജ്ഞാനം പരമസത്യം എന്ന് അദ്വൈതസിദ്ധികാരനും യുക്തിപൂർവ്വകം സമർത്ഥിക്കുന്നുണ്ട്.

എത്രയോ കാലം പരിശ്രമിച്ചാലും, ഒരു പദാർത്ഥത്തിന്റെ വിശേഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാവണം എങ്കിൽ കണ്ണുതുറന്നുകൊണ്ട്

രൂപം കാണണം, വൃത്തിജ്ഞാനം ഉണ്ടാക്കണം - ഒരു വസ്തു ഉണ്ട് എന്നുമാത്രം യുക്തിയിൽക്കൂടി സമർത്ഥിക്കാം - മലയിൽ അഗ്നിയുണ്ട് - ഭൂമിക്കടിയിൽ വെള്ളമുണ്ട്. ഇവിടെ സ്വാനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നതിന് വൃത്തികൊണ്ട് അഭാനാവരണത്തെ മാറ്റണം. വേറെ വഴിയൊന്നുമില്ല. വൃത്തിജ്ഞാനം അഭാനാവരണത്തെ മാറ്റി - ചിദാഭാസന്, എനിക്ക് പദാർത്ഥജ്ഞാനം ഉണ്ടായി. പദാർത്ഥം ജഡമാകയാൽ ചിദാഭാസനില്ലാതെ അതിന്റെ അനുഭവം പുറത്തുവരുന്നില്ല. എന്നാൽ ആത്മജ്ഞാനം സ്വയം പ്രകാശമാകയാൽ അതിന്റെ അനുഭവത്തിന് വൃത്തിജ്ഞാനം അവശ്യം ഉണ്ടാവണം അഭാനാവരണത്തെ അതു മാറ്റുന്നു. അവിടെ അജ്ഞാനാവരണം മാറുന്നതോടുകൂടി ആത്മജ്ഞാനം സ്വതേ അനുഭവഗോചരമാകുന്നു. അജ്ഞാനം മാറിയതോടുകൂടി അജ്ഞാനകല്പിതമായ ചിദാഭാസനും വിലയിച്ചു പോയി. ഞാനില്ലാതായി എങ്കിലും ആത്മജ്ഞാനം സ്വയം പ്രകാശമാകയാൽ അത് സ്വതേ അനുഭവവേദ്യമായിരിക്കുന്നുണ്ട്. ഞാൻ എന്ന ചിദാഭാസന്റെ ചൈതന്യാംശം അജ്ഞാനനിവൃത്തിയുണ്ടായപ്പോൾ സ്വയം പരിപൂർണ്ണസച്ചിദാനന്ദമായിത്തീർന്നു. ഉപാധിയായ ദർപ്പണത്തിന്റെ വിലയത്തിൽ പ്രതിമുഖം മുഖമായി, പൂർണ്ണമായി നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വിശേഷവൃത്തി അഭാനാവരണത്തെ മാറ്റി. ആ വൃത്തിയും അജ്ഞാനജന്യമാകയാൽ അജ്ഞാനനിവൃത്തിയിൽ സ്വതേ ഇല്ലാതായി. ജ്ഞാനം സ്വപ്രകാശമാകയാൽ ഫലവ്യാപ്തിക്ക് ഇവിടെ സ്ഥാനമില്ല എന്നതും മനസ്സിലാക്കാം. വൃത്തി എന്ന കണ്ണുണ്ടായി. ജ്ഞാനം പുറത്തുവന്നു-സ്വാനുഭവവിഷയമായി.

'മലയതിലുണ്ടു മരുന്നു മൂന്നുപാമ്പും
പുലിയുമതിന്നിരുപാടുമുണ്ടു കാവൽ
പുലയനെടുത്തു ഭുജിച്ചു പാതിയിന്നും
വിലസതി നീയുമെടുത്തുകൊൾക നെഞ്ചേ'. എന്ന പദ്യത്തിൽ ഗുരുപാദങ്ങൾ വൃത്തിവിഷയതയെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. മലയതിൽ - ശരീരത്തിൽ, ജീവാത്മാവിൽ സത്-ചിത്-ആനന്ദം എന്നു മൂന്നായി പറയാവുന്ന ഒരു മരുന്ന് - അദ്വൈതബോധം

ഉണ്ട്. അത് മുമ്പേതന്നെ സിദ്ധമായതാകുന്നു. എങ്കിലും എല്ലാവർക്കും അത് അനുഭവഗോചരമല്ല. അതിനുകാരണം അവിടെ പാമ്പും പുലിയും ഉണ്ട്. അവിദ്യയുടെ ആവരണശക്തിയായ പാമ്പും വിക്ഷേപാത്മകമായ പുലിയും മരുന്നിന്റെ - ജ്ഞാനാമൃതത്തിന്റെ - രണ്ടു ഭാഗത്തും ഉണ്ടായിരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് സാധാരണക്കാർക്ക് അജ്ഞാനികൾക്ക് ആ സഞ്ജീവനിയായ മരുന്ന് എടുത്തുപയോഗിക്കാൻ സാധ്യമല്ല. അവർ സാമാന്യമായി അറിയുന്നുണ്ട് എങ്കിലും സ്വാനുഭവഗോചരമാകുന്നില്ല, ദുഃഖനിവൃത്തിയും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. പുലയൻ അജ്ഞാനി മുമുക്ഷു 'പുല ബന്ധനേ' എന്ന ധാതുവിൽനിന്നും ബന്ധനമുള്ളവൻ എന്ന അർത്ഥത്തിൽ പുലയശബ്ദം സിദ്ധമാകുന്നു. ബന്ധനത്തിലിരിക്കുന്ന അജ്ഞാനാവസ്ഥയിലിരിക്കുന്ന മുമുക്ഷു. സാധനാപരിപാകാവസ്ഥയിൽ, ജ്ഞാനാവസ്ഥയിൽ വൃത്തിസ്ഥിതമായ അറിവുണ്ടായപ്പോൾ അതെടുത്തു ഭുജിച്ചു സ്വാനുഭവിയായി. അജ്ഞാനത്തെ മാറ്റി ആവരണവിക്ഷേപങ്ങളെ (പമ്പിനെയും പുലിയെയും) മാറ്റി. ആ ക്ഷണത്തിൽ സ്വാനുഭവവും തൃപ്തിയും ദുഃഖനിവൃത്തിയും ഉണ്ടായി. ഭുജിച്ചു എന്നത് സ്വാനുഭവവേദ്യമാകുന്നു എന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു. ജ്ഞാനത്തിന് പ്രയോജനം പറയുന്ന ഭുജിച്ചു എന്ന ശബ്ദം പ്രയോഗിച്ചു. അത് പുലയനെ വീണ്ടും ജന്മമരണക്ലേശമുണ്ടാകാതെ പാതി രക്ഷിക്കുന്നു. ആ അമൃതമായ സച്ചിദാനന്ദം ഹൃദയത്തിൽ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്, നീയും (ജീവാത്മാവ്) ആവരണത്തെ മാറ്റി അറിഞ്ഞുകൊൾക, എടുത്തുകൊൾക. നെഞ്ച് ബുദ്ധിവൃത്തി വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ ചരമവൃത്തിയിൽ അവഭാസിക്കുന്ന പ്രതിബിംബിച്ചിരിക്കുന്ന പരിപൂർണ്ണാനന്ദാതിശയം അതിന്റെ അധിഷ്ഠാനത്തിൽ ബിംബത്തിൽനിന്നും അന്യമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ഉപലക്ഷിതമായ ബോധാത്മാവ് വൃത്തിക്ഷയത്തിലും ഉണ്ട് അവിടെ ശൂന്യവാദത്തിന് സ്ഥാനമില്ല.

'വെള്ളിമലയിൽ വിളങ്ങും വേദപ്പൊരുൾ
ഉള്ളിൽ കളിക്കുമെന്നാടു പാമ്പെ
ഞാനും നീയും ഞെരുക്കെക്കലരുവതിന്

നീ സത്യം ജ്ഞാനം ആനന്ദം'

അഖണ്ഡാനുഭൂതിയിലെഴും തണ്ടാരിൽ വീണു മധുവുണ്ടാരമിക്കുമൊരു വണ്ടാണു സൂരിസുകൃതി'

സംസാരദുരിതത്തിന്റെ ശമനൗഷധം അദ്വൈതാത്മബോധം ഈ ശരീരത്തിൽത്തന്നെയുണ്ട് 'ഹൃദ്യന്തർജ്യോതിഃ പുരുഷഃ' എന്ന് ഉപനിഷത്തും, 'ഹൃദ്യന്തഃസ്ഥോ ഹൃഭദ്രാണി വിധുനോതി സുഹൃത്സതാം' എന്നു ഭാഗവതവും പറയുന്നു. ആത്മജ്യോതിസ്സിനെ വൃത്തിജ്ഞാനംകൊണ്ടിവിടെ അനുഭവിച്ചറിയാം. വൃത്തിജ്ഞാനം ഇല്ലാതെ അതു സാധ്യമല്ല, ജ്ഞാനം പുറത്തു തനിയെ വരികില്ല. വൃത്തിയില്ലാത്ത സാക്ഷിജ്ഞാനം നമുക്കുണ്ട്. എങ്കിലും അത് അജ്ഞാനാവരണത്തെ മാറ്റുന്നില്ല. ആ സാക്ഷിജ്ഞാനംകൊണ്ട് ആരുടെയും ദുഃഖം മാറുന്നില്ല. കണ്ണുവേണം, വൃത്തിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകണം. ബ്രഹ്മവിദ്യ അഭ്യസിക്കണം, വൃത്തിജ്ഞാനത്തിന്റെ ഫലമായ മോക്ഷസുഖം നേടണം. അനുഭവത്തിന് അസത്വാപാദകം മാത്രം മാറിയാൽപ്പോര, അഭാനാപാദകം എന്ന ആവരണവും മാറണം. അതിനുവേണ്ടി വൃത്തിജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കണം. കണ്ണുവേണം; ദോഷമുള്ള കണ്ണ് അനുഭവമുണ്ടാക്കുന്നില്ല. കണ്ണിന്റെ ദോഷം മാറ്റിയാൽ, കാന്തിയുണ്ടായാൽ കണ്ണിനു കാണാൻ സാധിക്കുന്നു. രൂപം അനുഭവവിഷയമാകുന്നു. അതുപോലെത്തന്നെ പ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനം സ്വാനുഭവം ഉണ്ടാക്കുന്നു.

'ജ്ഞാനം പുറത്തു തനിയെ വരികില്ല പിന്നീട് കാണുമറിവും' ഇവിടെ പറയുന്നു, അറിവിൽ നിന്നും ജ്ഞാന ശബ്ദത്തിൽനിന്നും എന്താണ് മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്? ജഡമായതിൽനിന്ന് വിപരീതമായത്, ജ്ഞാനത്വം ഉള്ളത്, ജ്ഞാനത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്നത്, ജ്ഞാനം എന്ന അർത്ഥം വേദാന്തം സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. വേദാന്തം 'അർത്ഥപ്രകാശാത്മകമേവ ജ്ഞാനം'. പദാർത്ഥങ്ങളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതിനെ ജ്ഞാനം, അറിവ് എന്നു പറയുന്നു. അർത്ഥമൊന്നുമില്ലാത്ത അദ്വൈതാവസ്ഥാനമായ മോക്ഷത്തിലും, സമാധിയിലും അർത്ഥങ്ങൾ ഇല്ലെങ്കിലും പ്രകാശാത്മകത നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. അർത്ഥങ്ങളുള്ള ജാഗ്രദവസ്ഥ

യിലുംമറ്റും അർത്ഥങ്ങളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അർത്ഥ പ്രകാശകതയുമുണ്ട്. സ്വയംപ്രകാശാത്മകവുമാകുന്നു അതിനെ ജ്ഞാനം എന്നു പറയുന്നു. സ്വയംപ്രകാശത്വം ഉള്ളതുകൊണ്ട് സമാധിയിലും മോക്ഷത്തിലും സ്വസംവേദ്യതയുണ്ടാകുന്നു, പുരുഷാർത്ഥഫലവും സിദ്ധമാകുന്നു. അറിവുകാണും എന്നതും വ്യക്തമായി. സത്യം, ജ്ഞാനം, ആനന്ദം ഇവ മൂന്നും ഒന്നാകയാൽ ജ്ഞാനം തന്നെ സുഖം. എങ്കിലും അവിദ്യാകല്പിതമായ ഭിന്നശബ്ദപ്രയോഗവും ഉണ്ടാവാം. അവിദ്യ മിഥ്യയാകയാൽ അദ്വൈതം സത്യമാകുന്നു. സ്വസംവേദ്യതയുള്ള സുഖത്തിന് പുരുഷാർത്ഥഫലവും സിദ്ധമാകുന്നു. വൃത്തിജ്ഞാനോദയത്തിൽ അറിവും കാണും, സ്വാനുഭവവിഷയമാകും എന്നതിൽ സംശയമില്ല. ഖണ്ഡനകാരൻ പറയുന്നു, 'വസ്തുതസ്തു സ്വാത്മസിദ്ധമേവ ചിദ്രൂപം ബ്രഹ്മ' സ്വതഃസിദ്ധമാകുന്നു ആത്മജ്ഞാനം. വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ ഉപലക്ഷണാവൃത്തിയിൽക്കൂടി സ്വസംവേദ്യമാകുന്നു. വൃത്തി അജ്ഞാനനിവൃത്തി എന്ന ഫലമുണ്ടാക്കുന്നു. കണ്ഠാഭരണംപോലെ ചൈതന്യജ്യോതിസ്സ് സ്വതേ സിദ്ധമായിരുന്നതുതന്നെ വൃത്തിയിൽക്കൂടി വിശേഷരൂപത്തിൽ സിദ്ധമാകുന്നു. വൃത്തിക്ഷയത്തിലും വൃത്ത്യുപലക്ഷിതമായ ആത്മജ്യോതിസ്സ് വിശേഷരൂപത്തിൽ സ്വയംപ്രകാശിക്കുന്നു. മുമുക്ഷുവിന്റെ ആവരണഭംഗത്തിൽക്കൂടി മനസ്സിലാക്കേണ്ടതായ ആത്മജ്ഞാനത്തിൽ എന്തെങ്കിലും വിശേഷതയുണ്ടോ ഇല്ലയോ? സത്യം, ജ്ഞാനം, ആനന്ദം, അദ്വൈതം, അഭയം എന്ന ഭേദങ്ങളോടുകൂടിയതോ അഭേദമായ ജ്ഞാനമോ, ഏതാണ് മുമുക്ഷുവിന്റെ അന്തിമലക്ഷ്യം? ഈ വിഷയത്തെ ചിന്തിക്കുന്ന വ്യാസമഹർഷി 'ആഹ ച തന്മാത്രം' എന്ന സൂത്രത്തിൽ നിർവ്വിശേഷവും നിരുപാധികവുമായ വിശുദ്ധബോധത്തെയാണ് മുമുക്ഷുവിന്റെ അന്തിമലക്ഷ്യമായി മനസ്സിലാക്കേണ്ടത് എന്നു പറയുന്നുണ്ട്. സത്യത്വം മുതലായ ധർമ്മങ്ങൾ ജ്ഞാനാനുഭവത്തിന്റെ ദ്വാരഭൂതമാകയാൽ അജ്ഞാനം മുതലായതിനെ മാറ്റാൻവേണ്ടി മാത്രം അതു പ്രയോജനപ്പെടുന്നു. അങ്ങനെയല്ലാതെ ജ്ഞാനസ്വരൂപത്തിൽ ധർമ്മകല്പനകൾ വിശേഷത ഉണ്ടാക്കുന്നില്ല.

നിർവ്വിശേഷമായ പരിപൂർണ്ണാനന്ദമാകുന്നു മുമുക്ഷുവിന്റെ ജ്ഞേയമായ ആത്മജ്യോതിസ്സ്. ഉപാധിധർമ്മത്തിൽ ചുവന്നു കാണുന്ന സ്ഫടികം ചുവന്ന വിശേഷമുള്ളതാകുന്നു എന്ന് ആയിരം പ്രാവശ്യം പറഞ്ഞാലും സ്വതേ ശുദ്ധമാകുന്നു എന്ന തിൽ സംശയമില്ല. സൂര്യൻ കറുത്തത് എന്ന് ഒരു അന്ധൻ പറ ഞ്ഞാലും അതിനെ ആയിരംഅന്ധൻമാർ പിന്താങ്ങിയാലും സൂര്യൻ നിർവ്വിശേഷപ്രകാശമാകുന്നു എന്നതിൽ സംശയമില്ല. മുമുക്ഷു നിരുപാധികവും നിർവ്വിശേഷവുമായ ബ്രഹ്മാത്മജ്ഞാ നത്തെ ലക്ഷീകരിക്കണം. നിർവ്വിശേഷമായ ബോധപ്രകാശം മാത്രമാണ് മോക്ഷാവസ്ഥാനം. അതിൽ സുഖാതിശയം നില നിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഇതാകുന്നു വേദാന്തസിദ്ധാന്തം എന്നു ഭാഷ്യവും അദ്വൈതസിദ്ധിയും വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്. 'ആനന്ദം അസ്തിയതുഭാദി' എന്ന പദ്യത്തിൽ ഗുരുപാദങ്ങളും ഈ വിഷയം കൂടുതലായി വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്.

വൃത്തിജ്ഞാനോദയത്തിൽ ജീവാത്മാവായ മുമുക്ഷുവിന്റെ 'ഞാൻ' എന്നതിലുള്ള ചിദചിദ് ഗ്രന്ഥിയിൽപ്പെട്ട ചൈതന്യ ത്തിനു മോക്ഷം ഉണ്ടായി. അതു പൂർണ്ണജ്ഞാനാന്ദമായവശേ ഷിച്ചു. അജ്ഞാനത്തിനു നാശമുണ്ടായി എന്നു പറഞ്ഞുവല്ലോ. ആ ഞാൻ ഓരോ ബുദ്ധിയിലും വേറെവേറാകയാൽ ഏതൊരു ബുദ്ധിയിൽപ്പെട്ട ഞാൻ മുക്തനായോ അതേ ജീവാത്മാവിനേ മുക്തിഫലം ഉണ്ടാകുന്നുള്ളൂ. അതുപോലെ ഏതൊരു ബുദ്ധ്യവ ച്ഛിന്നനായ ജീവാത്മാവിന്റെ അജ്ഞാനം നശിച്ചുവോ അതേ ജീവാത്മാവിനുമാത്രമേ അജ്ഞാനം നശിക്കുന്നുള്ളൂ - ദുഃഖനി വൃത്തിയുണ്ടാകുന്നുള്ളു. നിരവയവമായ ആത്മാവിലും അജ്ഞാനത്തിലും സ്വതേ ഭേദകല്പനക്കു സ്ഥാനമില്ല എങ്കിലും ബുദ്ധ്യവച്ഛിന്നമായ ജീവനിൽ ജ്ഞാനത്തിനും അജ്ഞാന ത്തിനും ഭേദകല്പന ഉള്ളതുകൊണ്ട് ഏതൊരു ജീവനാണോ മുക്തനായത്, അതേ ജീവനുമാത്രമെ മോക്ഷവും അജ്ഞാനനി വൃത്തിയും ഉണ്ടാകുന്നുള്ളൂ എന്നു പറയാം. ഇതിൽനിന്നും ഒരു ജീവന്റെ മുക്തികാലത്തിൽ വേറൊരു ജീവൻ എന്തുകൊണ്ട് മുക്ത നാകുന്നില്ല എന്നതിന് സമാധാനം കാണാം.

യോഗവാസിഷ്ഠത്തിൽ പറയുന്ന ഏഴു ജ്ഞാനഭൂമികകളെ മുമ്പേ വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. യോഗദർശനം യോഗാഭ്യാസബലം കൊണ്ട് ചിത്തവൃത്തികളെ നിരോധിച്ച് സമാധിസ്ഥിതനായ യോഗിയുടെ അവസ്ഥകളെ ഏഴായി തരം തിരിക്കുന്നു. 'തസ്യ സപ്തധാ പ്രാന്തഭൂമിഃ' - നിരോധസമാധിയിൽ ആത്മാനുഭൂതി യുണ്ടായ യോഗി പറയുന്നു

1. പരിജ്ഞാതം ഹേയം : പ്രകൃതിയുടെ കാര്യങ്ങളെല്ലാം ദുഃഖരൂപമാകുന്നതിനാൽ ഉപേക്ഷിക്കേണ്ടതാകുന്നു എന്നു ഞാനറിഞ്ഞുപേക്ഷിച്ചു.

2. ത്യാജ്യമായ ഈ സംസാരദുരിതത്തിന്റെ കാരണമായ അവിദ്യാ മുതലായവയെല്ലാം നശിച്ചുപോയി, അവയൊന്നും അവ ശേഷിച്ചിട്ടില്ല.

3. പ്രകൃതിയും പുരുഷനും വെവ്വേറെയാകുന്നു എന്നതും ഞാൻ നിശ്ചയിച്ചറിഞ്ഞു. അതിൽപ്പരമായി ഇനിയൊന്നും നിശ്ച യിക്കേണ്ടതില്ല.

4. ദുഃഖത്തെ നശിപ്പിക്കുന്ന സാധനകളിൽ ശ്രേഷ്ഠമായ വിവേ കഖ്യാതി ഞാൻ സമ്പാദിച്ചു. ഇനിയൊരു സാധനയും സമ്പാദി ക്കേണ്ടതില്ല.

ഈ പറഞ്ഞ നാലവസ്ഥകളും കഷ്ടസാധ്യമായ സാധ നകൾവഴി സമ്പാദിച്ചുകഴിഞ്ഞ യോഗിക്ക് അടുത്ത ചിത്തനി വൃത്തി എന്ന മൂന്നവസ്ഥകൾ അയത്നസാധ്യമായിത്തീരുന്നു ണ്ട്.

1. ഇന്നുവരെ ബുദ്ധി പുരുഷന്റെ (ജീവാത്മാവിന്റെ) സുഖദുഃ ഖത്തിനുവേണ്ടി കഷ്ടപ്പെട്ടു പ്രവർത്തിച്ചു കാലം കഴിച്ചു എന്ന തറിഞ്ഞുപോയി.

2. ഇന്നുമുതൽ - സമാധി ഉണ്ടായതുമുതൽ യാതൊരു പ്രവൃത്തിക്കും സ്ഥാനമില്ലാതായി. പ്രവൃത്തികളിൽനിന്നും ബുദ്ധി വേർപെട്ടു പോയി.

3. സത്വം മുതലായ ഗുണങ്ങളും അതിന്റെ കാര്യങ്ങളും ഇനി മടങ്ങിവരാത്തവിധം പ്രകൃതിയിൽ വിലയിച്ചു കഴിഞ്ഞു.

ഈ മൂന്നാമത്തേതും അവസാനത്തേതുമായ യോഗാവസ്ഥ

യിൽ ജീവാത്മാവിന് നൈർമല്യവും കൈവല്യവും കരസ്ഥമായി, സ്വരൂപപ്രതിഷ്ഠ ഉണ്ടായി. ഇതാകുന്നു യോഗത്തിൽ കുശല നായ യോഗിയുടെ ഗുണാതീതാവസ്ഥ. ഈ ഫലം തന്നെയാകുന്നു വൃത്തിസ്ഥമായ അറിവിലും ഉണ്ടാകുന്നത്. ഇതു തന്നെ ഭക്തിയോഗത്തിൽ പറയുന്ന പരാഭക്തിയുടെയും അവ സ്ഥാനം എന്നു മനസ്സിലാക്കാം. ശ്രീഹർഷൻ അദ്വൈതാത്മദർശ നത്തിൽ മോക്ഷരൂപമായ അദൃഷ്ടഫലം ഉണ്ട് എന്നതിൽ സംശ യമില്ല എന്നു പറയുന്നു. കൂടാതെ ശോകമോഹനിവൃത്തിയും അഭയാവസ്ഥാനവും അനുഭവഗോചരമായ ആനന്ദാതിശയം മുത ലായ ദൃഷ്ടഫലവും ജീവന്മുക്തിയും ഉണ്ട്. 'ഉപനിഷദർത്ഥശ്ര ദ്ധയാ അദ്ധ്യാത്മം ജിജ്ഞാസമാനഃ പരമാർത്ഥതത്ത്വം ക്രമാത് വൃത്തിവ്യാവൃത്തചേതാഃ സ്വപ്രകാശസാക്ഷികം മാക്ഷികരസാ തിശയായി സ്വാത്മനൈവ സാക്ഷാത്കരിഷ്യതി' ഉപനിഷത്തു ക്കളുടെ അർത്ഥം ശ്രദ്ധയോടുകൂടി ഗുരുവിൽനിന്നും ശ്രവണം ചെയ്യുന്നവർക്ക് വേദാന്തപ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിയിൽ ഉപല ക്ഷിതമായതും മധുവിനെക്കാൾ മാധുര്യമേറിയതും ആനന്ദഘ നവും സ്വയംപ്രകാശാത്മകവുമായ ബോധാത്മാവിനെ, തന്നിൽനിന്നും അന്യമല്ലാതെ സ്വാത്മാവായനുഭവിച്ചറിയുവാൻ സാധിക്കുന്നുണ്ട് എന്ന് ഖണ്ഡനത്തിലും 'ഹേമനഹ്യതികിയന്നി ജചീരേ കാഞ്ചനാദ്രിമധിഗത്യ ദരിദ്രഃ' ദ്രവിച്ചു കീറിയ വസ്ത്ര വുമായി ഭിക്ഷതേടിനടക്കുന്ന ദരിദ്രന്റെ മുമ്പിൽ സ്വർണ്ണപർവ്വതം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടാൽ അയാളുടെ മനസ്സിന്റെ അവസ്ഥ എങ്ങനെയു ള്ളതായിരിക്കും? ആ കീറിയ വസ്ത്രത്തിൽ എത്രതന്നെ നിറ ച്ചുകെട്ടിയാലും ആ പർവ്വതത്തിന് ഒരു കുറവും ഉണ്ടാകില്ല. ആ ദരിദ്രന്റെ ആനന്ദാതിശയത്തിനെ വർണ്ണിക്കാനാവില്ല. അതു പോലെ വിഷയവൈരാഗ്യം മുതലായ ജ്ഞാനസാധനകൾ ചെയ്തു പരിശുദ്ധചിത്തനായ മുമുക്ഷുവിനും പ്രമാണജന്യമായ വൃത്തിജ്ഞാനോദയത്തിൽ പൂർണ്ണാനന്ദാതിശയം സ്വാനുഭവഗോ ചരമാകുന്ന അവസ്ഥയിൽ ജ്ഞാനിയുടെ നിലപാടിനെയും വർണ്ണിക്കുവാൻ സാധ്യമല്ല. ആ ആനന്ദാതിശയത്തെ സ്വന്തം ചെറിയ ഹൃദയത്തിൽ ഒതുക്കിനിർത്തുവാനും സാധ്യമല്ല.

ജ്ഞാനി സർവ്വാത്മാവായി മാറുന്നു. മോതിരം അതിന്റെ കാരണമായ സ്വർണ്ണത്തിൽ ഉരുകി തന്മയമായിത്തീരുന്നതുപോലെ ജ്ഞാനിയും അനന്യമായ ആത്മാനന്ദത്തിൽ മുങ്ങി തന്മയമായിത്തീരുന്നു. ഭ്രാന്തുമാറിയാൽ ഭ്രാന്തൻ സ്വന്തം സ്വരൂപത്തിലെത്തുന്നതുപോലെ ജീവാത്മാവും അതിന്റെ സ്വന്തം സ്വരൂപമായ സച്ചിദാനന്ദത്തിൽ എത്തി സ്വാത്മാവായി നിലനിൽക്കുന്നു. ഇതാകുന്നു അദ്വൈതദീപികയിൽ പറയുന്ന വൃത്തിജ്ഞാനത്തിന്റെ പരിണതഫലം. ഭാഗവതത്തിൽ 'പ്രത്യർപ്പിതോ മേ ഭവതാനുകമ്പിനാ ഭൃത്യായ വിജ്ഞാനമയഃ പ്രദീപഃ' എന്നു ഭഗവാനിൽനിന്നും ജ്ഞാനം ശ്രവണം ചെയ്തു കൃതകൃത്യനായ ഉദ്ധവൻ ഭഗവാനോടു പറയുന്നു. ജനനമരണദുഃഖ ദോഷാകുലമായ ഈ സംസാരത്തിൽനിന്നും മറുകരയായ മോക്ഷസുഖത്തിലെത്തുവാനുള്ള വിജ്ഞാനപ്രദീപം അങ്ങയുടെ കാരുണ്യത്താൽ എനിക്കു ലഭിച്ചു. ഭൃത്യനായ ഞാൻ തൃപ്തനായി, അങ്ങയുടെ ചരണങ്ങളിൽ നമസ്കരിക്കുന്നു. ഗീതയിൽ 'നഷ്ടോ മോഹഃ സ്മൃതിർലബ്ധാ'- എന്ന ഭഗവാന്റെ ഉപദേശത്തിൽ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ സുദൃഢമായ അനുഭവവും സ്മൃതിയും നിലനിൽക്കുന്നതായും ജ്ഞാനാനുഭവത്തെ മറയ്ക്കുന്ന മോഹം ആവരണം നശിച്ചുപോയതായും അർജുനൻ പറയുന്നുണ്ട്. നിർവ്വിഘ്നമായ ശ്രവണം മുതലായ ജ്ഞാനസാധനകൾ വഴി ഉണ്ടാകുന്ന വിശേഷരൂപത്തിലുള്ള വൃത്തിജ്ഞാനോദയത്തിൽ അജ്ഞാനം നശിക്കുന്നു. പൂർണ്ണാനന്ദാവബോധരൂപത്തിൽ സ്വാപരോക്ഷാനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നു. ഈ വിഷയം ഗുരുപാദങ്ങൾ അദ്വൈതദീപികയിൽ വിശദമാക്കി പ്രതിപാദിച്ചു. പ്രകരണം ഉപസംഹരിച്ചു.

ഓം. പരമപൂജ്യഗുരു ശ്രീ മാധവാനന്ദസ്വാമിപാദങ്ങളുടെ ശിഷ്യൻ വിമലാനന്ദസ്വാമി എഴുതിയ ഹംസവ്യാഖ്യാനം സമാപ്തം.

ഓം



# അദ്വൈതദീപിക

## (ഹംസവ്യാഖ്യാനം)

**സ്വാമി വിമലാനന്ദ**



വില 100 രൂപ